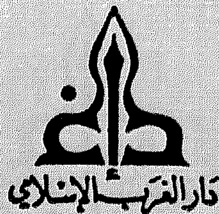
دكتور عبد المجيد تركي

مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي

ترجمة وتحقيق وتعليق
دكتور عبد الصبور شاهين

مراجعة
دكتور محمد عبد الحليم محمود



دار الغرب الإسلامي

مناظرات
في أصول الشريعة الإسلامية
بين ابن حزم والباجي

دكتور عبد المجيد تركي

مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي

ترجمة وتحقيق وتعليق
دكتور عبد الصبور شاهين

مراجعة
دكتور محمد عبد الحليم محمود

طبعة ثانية راجعها وزاد عليها المؤلف



دار الغرب الإسلامي

هذا تعريب كتاب

Polémiques entre IBN HAZM et BAGI
sur les Principes de la Loi musulmane
Essai sur le Littéralisme
Zahirite
et la Finalité Malikite

لمؤلفه الدكتور عبد المجيد تركي - نشر ضمن
دراسات ووثائق - **Etudes et Documents**
بالجزائر - بواسطة الشركة الوطنية للنشر والتوزيع 1976

الطبعة الاولى 1406 / 1986

الطبعة الثانية 1414 / 1994

دار الغرب الإسلامي
ص.ب: 113/5787
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المعرّب

هذا الكتاب من الكتب الفريدة في الثقافة العربية الإسلامية، حتى إني لا أعلم أن مؤلفاً في العربية قد تناول موضوعه بهذه المنهجية وبهذا الصدق، رغم وعورة مسلكه وصعوبة مادته وقلة المهتمين به؛ وهو جهد يحمد لمؤلفه الدكتور عبد المجيد تركي.

وحين عرض على (مركز الترجمة العلمية) بمؤسسة الأهرام مهمة تعريبه تهيبت العمل ابتداء، ثم أقدمت على محاولته خدمة للثقافة، وحرصاً على تزويد المثقفين في عالمنا العربي برؤية جديدة حقاً لميدان من أهم ميادين الفكر الإسلامي. لكني وجدت أن الضرورة والأمانة توجبان تأصيل نصوص الكتاب، وهي كثيرة جداً؛ وقد أعان على هذا التأصيل ما نهض به مركز الترجمة العلمية - مشكوراً - من توفير المراجع المتاحة أو أكثرها، مطبوعة ومخطوطة؛ وكان ذلك موقفاً نادراً لم أعرفه في جهود الترجمة كثيراً.

وقد اقتضاني تحقيق النصوص الاعتماد على مخطوطة (إحكام الفصول في أحكام الأصول) للباجي، في نسخة من خزانة جامعة القرويين بفاس 621/40؛ وهي نسخة، مقابلة، بخط أندلسي، كتبها محمد بن أحمد بن محمد بن أدهم (؟) النميري في شهر ربيع الآخر سنة 681 هـ، وقد حصلنا على مصورها من معهد مخطوطات الجامعة العربية. وأحسب أنها أجود من المخطوطة التي اعتمد عليها المؤلف،

وهي من الأسكوريال برقم **1156**، ثم هي ـ كما قال المؤلف ـ ناقصة من آخرها، وبذلك وجدنا مخطوطتنا جديرة بالثقة، وصحّحنا بها بعض المواضع التي دخلها تصحيف أو تحريف في نسخة المؤلف، أشرنا إليها في موضعها.

ومن ناحية أخرى لقد فعلنا ما يشبه المستحيل لجمع كل ما أشار إليه المؤلف من طبعات اختلفت وتفرقت في المكتبات العامة والخاصة؛ وربما كان بعضها مطبوعاً خارج مصر، فلم يتيسر الحصول عليه. وقد كان اختلاف الطبعات وحده صعوبة قائمة بذاتها، عند محاولة العثور على نص في كتب تضم بضع مئات أو بضعة آلاف من الصفحات.

ومع ذلك فلقد يسر الله وأعان، حتى أنجز العمل على هذا النحو، وظفر بمراجعة أستاذ فاضل مدقق هو الدكتور محمد عبد الحليم محمود؛ وكل ما نرجو هو أن يظفر عملنا الذي تم في ظرف قياسي باهتمام القراء في العالم العربي ليؤدي دوره في تعميق ثقافتنا الإسلامية.

د. عبد الصبور شاهين

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المؤلف

هذه كلمة أردتها للشكر والتّبيان والتعليل. فأولاً أقدم شكري الجزيل لنادي الرياض الأدبي التابع للجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون، وخاصة لرئيسه السابق الأستاذ الفاضل والشيخ الجليل أبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري. فالحق يقال، لولا بادرته المباركة واجتهاده المحمود وسعيه الحثيث لما قُدّر لهذا النص المترجم أن يرى النور، على هذه الصورة وبهذه السرعة على الأقل.

وثانياً لا بدّ أن أشكر وافر الشكر المترجم الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين لما بذله من جهد علمي وفني وأدبي. فعملية النقل التي كلّف نفسه الاضطلاع بها هي كل هذا ولا شك. والقارىء الكريم يستطيع أن يتنبه إلى مشقتها عبر إشارته السريعة في كلمته، وخاصة خلال قراءة النص المترجم. ولكن لن يَقْدُرَ طبيعة هذه المشقة ومداها حق قدرهما إلا الذين يمارسون اللغتين على الدوام، العربية والفرنسية، ويحسّون دقيق الإحساس بما بينهما من الفارق العظيم، وهو فارق يرجع إلى نوعية عبقرية كل واحدة منهما وعظمها، لا سيما إذا تعلق النقل بميدان علم إسلامي أصيل لا مثيل له ولا مقابل بين علوم الثقافات الأجنبية، هو ميدان علم أصول الفقه.

وهكذا اقتضى الأمر من المؤلّف أن يتحمل مسؤولية نوع من أنواع عمليات الابتداع لتحرير مصنّفه بالفرنسية، إذ كان عليه أن ينقل إلى هذه اللغة مجموعة من التصوّرات والمفاهيم والقيم

والاحتجاجات والمصطلحات الغربية عنها كل الغرابة. وكذلك لجأ المترجم إلى نوع آخر من الابتداع، بل الخلق، لاسترجاع الأصول العربية الإسلامية من خلال ما يقرؤه، بل ما يتمعن في قراءته كلّ التمعن. وذلك أدّاه إلى «تأصيل نصوص الكتاب» ـ حسب عبارته في كلمته ـ إمّا بالرجوع مباشرة إلى مصادرها العربية حين تكون الترجمة حرفية بالفرنسية، وإمّا بالتفطن إلى ما يقابلها من مفاهيم وتصوّرات كلما كان المؤلّف قد اكتفى بتلخيص لأهم ما استفاده من تلك المصادر، باعتباره يقوم في نظره مقام النقل الحرفي. وتلك عملية من المترجم لا يقدر عليها إلاّ الراسخون في علم أصول الفقه، والمتضلعون في اللغتين العربية والفرنسية.

وثالثاً أشكر شكراً وافراً الأستاذ الكريم الدكتور محمد عبد الحليم محمود، إذ ظفرت الترجمة بمراجعته.

وأخيراً لي سؤال أطرحه بنية التعليل: لماذا عمدت إلى مراجعة النصّ المترجم مراجعة استغرقت مني فعلاً بضعة أشهر من العمل المتواصل، خاصة أن أبغض شيء إلى المؤلِّف هو أن يعيد النظر من جديد فيما سبق له أن كتبه واستنفد منه مجهود سنوات من المطالعة والنظر والتحري والتحرير، ثم عدل عنه إلى أعمال أخرى ظناً منه أنه قد طوى صفحة وأقبل على ثانية؟

أولاً: للأمانة العلمية. فبما أنه تيسّر لي أن أطالع الترجمة قبل طبعها فمن الواجب أن أحرص كل الحرص على ألاّ يقدّم للقارىء إلا صورة أمينة ودقيقة قدر الإمكان لما قصد إليه المؤلِّف وحاول جهده إيصاله إلى القراء.

ثانياً: يبدو أن بعض التعابير قد فُهِم على غير وجهه عند المترجم. ولعل السبب في ذلك يرجع في بعض الأحيان إلى جفاف تعبير المؤلِّف أو شدة اكتنازه. وقد استفاد المؤلِّف فعلاً من هذه التجربة استفادة كبيرة، فاطمأن إلى كفاية وضوح النص الفرنسي كلما تأكد من سلامة فهم المترجم لما قصد إليه، وأسرع فأعاد النظر في ما كتب حيث بدا له أن المترجم تردد في إدراك فحواه. ولذلك عمد

إلى صياغة فرنسية جديدة يأمل أن تظهر أكثر وضوحاً وبياناً في طبعة ثانية قد ترى النور قريباً إن شاء الله!

ثالثاً: هناك بعض المصادر والمراجع لم يتسن للمترجم الحصول عليها، خاصة تلك التي طُبعت خارج مصر، كما جاء في تصريحه ضمن كلمته. وهكذا احتاج المؤلف إلى استدراك ما فات زميله المصري فساعده على عملية التأصيل التي مر ذكرها.

رابعاً: اعتمد المترجم على نسخة القرويين بفاس المغرب لنص إحكام الفصول للباجي، في حين اعتمد المؤلِّف على نسخة الأسكوريال بإسبانيا. ونتيجة لهذا اهتدى المترجم إلى بعض التعديلات في النص، قام بها مع الاحتفاظ بالإحالات على مخطوط الأسكوريال. هذا وقد استطاع المؤلِّف أن يحصل في السنوات الأربع الأخيرة على ميكروفيلم من مخطوط القرويين، وكذلك على آخر من مخطوط الخزانة الملكية بالرباط الذي هو شديد الشبه بمخطوط فاس. وهو الآن قد انتهى، والحمد لله، من تحقيق نص الباجي هذا بالاعتماد على هذه المخطوطات الثلاثة. وقد تأكد، بعد أن فرغ من عملية مقابلة المخطوطات، من أن أضبط النصوص وأسلمها من التحريف هو نص الأسكوريال، رغم فساد خطه بصورة عامة، وكثرة ما تسرّب إليه من أخطاء أو ما اعتراه من نقص يتضاءل أحياناً فلا يمس إلاّ بعض الكلمات أو بعض الأحرف في الصفحة الواحدة، ويتسع أحياناً أخرى حتى يشمل بضعة الأسطر بل حتى ثلاث الصفحات، كما حدث في نهايته. ولكل هذا استصوب المؤلِّف ألاّ يثبت من تعديلات المترجم إلاّ ما بدا له مقوّماً للنص ضامناً لسلامته ـ مع الإشارة إلى ذلك طبعاً ـ سواء لأنها توفّر للقارىء قراءة أنسب وأولى، أو تصحح بعض الأخطاء ـ وهي قليلة، وقد نبّه عليها المترجم ـ التي وقع فيها المؤلِّف من جرّاء فساد خط ناسخ مخطوط الأسكوريال أو سهو منه أو خطأ، إن أمكن التفريق بين هذا وذاك.

وأخيراً فرجاؤنا من القارىء ـ الذي يقدّر ولا شك مجهود المترجم حق قدره ـ ألاّ يقتصر على هذه الترجمة لتقييم عمل

المؤلِّف. فحيث يقف خلال هذا الكتاب على نصوص، مطولة أحياناً، منقولة غالباً نقلاً حرفياً عن كتب مطبوعة معروفة لديه، أو مخطوطة، نادرة في معظمها، فالمؤمَّل منه أن يتجاوزها ليتمثل عناء المؤلِّف في ترجمتها إلى الفرنسية. وهكذا لا يقتصر على اعتبار مجهود التحقيق حيثما وجد. ولا شك أن المترجم ـ كما أشرنا ـ قد عانى في تأصيلها عناء ليس بالهين. ولعل في هذين العناءين ما يفيد، سيما أن التأليف في لغة أجنبية قد يمكِّن من الاستفادة من خاصية عبقريتها استفادة مقدَّراً لها أن تعظم بقدر بعد هذه عن خاصية عبقرية العربية، وذلك في مستوى الإشراف على الدراسة، ثم مباشرتها حتى نهايتها، وكذلك انتقاء الأساليب المنهجية وتطبيقها حسب منطقها وفاعليتها، وأخيراً السعي نحو الرؤية العلمية المغايرة والعمل على تحقيقها.

ولعلي في هذا الصدد لا أجد من ملجأ إلاّ في إبداء موافقتي لملاحظة زميلي المترجم إذ تفضل في كلمته بإبراز خاصية منهجية الكتاب، وهي خاصية بدت له هادفة إلى «تزويد المثقفين في عالمنا العربي برؤية جديدة حقاً لميدان من أهم ميادين الفكر الإسلامي».

وعلى كل فإن كان غنم فهو من نصيب المؤلِّف والمترجم والساعي في الترجمة والناشر والقارىء؛ وإن كان غرم فينفرد به المؤلف إذ هو يتحمل بمفرده هذه البدعة المنهجية. والله الموفق إلى سبيل الرشاد!

باريس في رجب الأصب 1404
وشباط 1984

د. عبد المجيد تركي
مدير بحوث في المركز الوطني للبحث العلمي بباريس
وأستاذ محاضر بجامعة الصربون

تمهيد

هل يجب أن نؤكد أن علم أصول الفقه لا يجذب انتباه الفقهاء الغربيين المتخصصين، ولا يثير اهتمام الإسلاميين، بصورة كافية؟ إن هؤلاء الفقهاء بشكل عام لا يدرسون المسألة الشرعية في بلاد العالم الإسلامي إلا في إطار بحوث تدور حول تاريخ الفقه بخاصة؛ وهم بالإضافة إلى ذلك يحتمون أن تقتصر هذه البحوث من حيث الزمان على فترة محددة مثل العصور الوسيطة الإسلامية بخاصة، ومن حيث المكان على فقه المشرق أو المغرب الإسلاميين؛ وهنا نجد أنهم يهتمون بالفقه في جانبه المتصل بالمعاملات، أكثر من اهتمامهم بالعبادات، وأكثر أيضاً من اهتمامهم بالمبادىء التي تهيمن على الجانبين، وتضع لهما أساساً نظرياً.

ويعلق الإسلاميون الذين يعملون في المجال الأرحب للعلوم الإنسانية في العالم الإسلامي أهمية مشروعة أيضاً على علم الكلام، وعلى التصوف وعلى الفلسفة. والحق يقال إن هذه العلوم كلها قد تجد في يسر ما يقابلها في الفكر النصراني أو اليهودي. وهي بذلك تحقق فائدة مؤكدة من وجهة نظر الدراسات المقارنة. وفي مقابل ذلك أصول الفقه، وهي علم وسط بين المنطق الأرسطي والقانون الوضعي لا تنقصه الأهمية، إذا تناولناه في ذاته، كما لا تنقصه في إطار الدراسات القائمة على الفلسفة وعلم الكلام؛ وهنا يكاد يكون من نافلة القول أن نذكر التداخلات الأساسية بين هذه الدراسات المختلفة في الفكر الإسلامي.

والمتخصصون الذين يعكفون طيلة حياتهم على هـذا العلم الذي يميلون إليه، أو يهتمون به، بسبب طبيعة عملهم أو تطلعهـم للانتفـاع به ينشأون بصفة عامة من بين العلماء المسلمين ذوي التكوين السلفي؛ وهنا نستطيع أن نذكر عشرات من أسماء الأصوليين المشهورة، سواء من شمالي إفريقية، أو من الشرقين الأدنى والأوسط، بل كـذلـك من تلك المنطقة الواسعة في شبه القارة الهندية.

إنني لم أحتفظ من دراساتي الثانوية إلا بذكريات جد غامضة عن أصول الفقه. ومع ذلك فلقد تحددت معالمها قليلاً بفضل بعض العلاقات المفيدة التي أتيحت لي مع أوساط جامعة الزيتونة بتونس. ولكني، والحق يقال، مدين بالكثير لأساتذتي في الإسلاميات، بفرنسا، في بوردو أولاً، وفي باريس بعد ذلك؛ وإذا جاز لي القول، فإنه خلال سنوات الدراسة التي أمضيتها في فرنسا كانت وجهتي تزداد تحديداً في هذا الميدان، وكانت معارفي تتراحب، وأصبح منهجي في البحث أقل مجازفة وعقماً؛ ولست أتردد لحظة واحدة في أن أرد ما لله لله وما لقيصر لقيصر.

ولقد كان حظي عظيماً، إذ إن أساتذتي الذين عرفتهم منذ عشرين عاماً، كانوا قد بدأوا يعكفون عكوفاً كاملاً تقريباً على علم أصول الفقه، بعد أن اجتذبتهم، ولمـدة طويلة، دراسـات أخرى في تـاريخ الإسـلام السياسي والاجتماعي والثقافي، وأكبوا على الكلام والفلسفة بوجه خاص.

ويطيب لي أن أعبر هنا عن مشاعر العرفان للأساتذة ر. برونشفيق و هـ. لاووسـت ور. أرنالديز، الذين لولا مساعدتهم المتواصلة لما كان لهذا العمل أن يبلغ غايته قطعاً. ويجب أن أعبر عن نفس المشاعر تجاه الأستاذ ش. بـللا وب. فـاشون وج. لوكونت، لما أولوا هذا العمل من اهتمام.

بيروت ـ فبراير 1973

مُـدْخَل

1 — تعريف وتحديد للموضوع:

تتناول هذه الدراسة مبادىء الشريعة الإسلامية (أصول الفقه)، كما يتصورها فقيهان أندلسيان، يختلف أحدهما عن الآخر؛ أولهما: ابن حزم الظاهري (1063/456) وثانيهما: الباجي المالكي (1081/474). والحق إن هذه الدراسة ترجع بداياتها إلى ما قمت به منذ عشر سنوات من بحث في مجال تاريخ الفكر الإسلامي في شبه جزيرة أيبـريا من أول عهده بها حتى نهاية عصر المرابطين. ولقد كان هذا العمل يبدو في نظرنا جديراً بالتناول بقدر ما كان الفكر غير الديني يشد اهتمام الباحثين كثيراً، وذلك بالنسبة إلى العالم العربي والإسلامي بعامة، والأندلس بوجه خاص.

وحين بدا الموضوع زائداً عن الحد فيما يتعلق بالمادة المدروسة، وبـالعصر المتصـور، فقد كـان أمامنـا اختياران؛ رأينـا أن أولهما يتعلق بالعقيدة، فاستبعدت ابتداء دراسة المحاولات المتواضعة والعقيمة بصفة عامة، تلك التي تستهدف نشأة الحركات المذهبية، كالمعتزلة[1] والتشيع[2]

(1) أنظر عن المعتزلة وعلاقاتها بالمسَرّية ليفي بروفنسال: في: Histoire, t III, pp. 480-8 فإن له ملاحظات مهمة ومفيدة لكل مراجع مؤلفات آسين بلاسيوس، وقونزاليز بلانسيا، وقولد تسيهر. وانظر له أيضاً فصله: A propos.

(2) أنظر محمود علي مكي في مقاله الضافي بعنوان: التشيع في الأندلس.

والصوفية[3] والفلسفة؛ ولما كانت مذاهب الفكر الأخرى تدخل عموماً في مجموعة النحل التي كانت موجودة أيضاً على أرض الأندلس، رغم أنها كانت غاية في الضعف، فقد جنبت، شأنها شأن مؤلفات الفرق التي كانت تجادلهم؛ ومع ذلك فإننا لم نـأس كثيراً للإغفال المتعمد لكتاب (الفصل) لابن حزم، حيث وجدنا عوضاً عنه في كثير من الأعمال الهامة التي كتبها عنه أساتذة كبار في الاستشراق الأوروبي، من أمثال ميڤل آسين بلاسيوس Miguel Asin Palacios في كتـابـه (ابن حـزم).Abenha'zam، وروجيـه أرنالديز Roger Arnaldez في كتابه (النحو وعلم الكلام عند ابن حزم القرطبي) Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de cordoue.

أما كتاب (العواصم) لأبي بكر بن العربي (1148/543)، وهو الكتاب الذي قمنا بمراجعته وتخريج مسائله بصورة كاملة ومرتبة، فقد قدم لنا مادة دراسة سوف ترى النور في صورة مقالات على حدة.

وحين شارفنا مجال الفكر التشريعي واجهنا اختيار ثانٍ أيضاً؛ كان ذلك في بداية الأمر بسبب مادته المتاحة، ثم كان بعد ذلك بسبب من طبيعة موضوعنا ذاتها، فإنه لمن الصعب جداً، بل من المحال، أن نجد في هذا المجال أي أثر لفكر يتصف بشيء من الاتصال والاتساق، يمكن معه أن يندرج في إطار واحـد متوافق، وذلـك حتى بدايـة القرن الخـامس الهجري.

والواقع أنه ابتداء من منتصف القرن الثالث ـ وهو العصر الذي بدأ فيه الإمام مالك (795/179) يوجد تلاميذ مباشرين في إسبانيا الإسلامية إلى نهاية القرن الرابـع ـ يمكن الحديث عن عهـد من سمّاهم عيـاض (رواة فقه مالك)، كما يمكن الحديث عن (الأثر) المدني[4]، وعن جامعي مجموعات

---

(3) لدراسة الصوفية والفلسفة فإن المرجع الأمثل هو أسين بـلاسيوس، أنـظر مثلاً كتابه بعنوان: Obras escogidas، في الأجزاء الثلاثة.

(4) المدارك جـ ١ ص 279.

الفتاوى Corpus de responsa وأخيراً عن شراح الموطأ الذين بذلوا خير جهودهم في النقد الخارجي للآثار التي رواها الإمام مالك[5]. فأما الحديث فقد برزت في ميدانه أسماء مشهورة، ولكن لم تظهر أية دراسة فنية تتناول منهجيته قبل كتاب (الإلماع في أصول الرواية والسماع) للقاضي عياض (1149/544). ومع أنه من مدينة سبتة منشأ، فإنه ـ في الوقع ـ قد يرتبط في حياته العقلية وفي مجال تخصصه القضائي بإسبانيا الإسلامية.

ولقد استطاع بقي بن مخلد (889/276)، الذي أدخل في الأندلس كتاباً مخصصاً تماماً للآثار، وهو مسند ابن أبي شيبة (849/235)، والذي كان لهذا السبب موضع تهجم عنيف من معاصريه المتمسكين بأحكام الفتاوى (responsa) استطاع في النهاية أن يرى تعليمه وهو يسهم في تكوين محدثين مشهورين من أمثال ابن عبد البر (1070/463). ولكن ابن حزم (1063/456) ـ هو وحده من بين هؤلاء جميعاً ـ الذي استطاع أن يدخل الحديث في نظام تفكيره الشرعي الظاهري ليجعل منه أحد الأساسين الجوهريين، وذلك على غرار ما فعل مؤسس مدرسته داود (883/270)[6].

وقد اضطررنا في دراسة المدارس الفقهية إلى أن نتجاهل المذهب الحنبلي الذي لم يكن موجوداً كمذهب معتمد، رغم أنه كان معروفاً لدى كثيرين من الفقهاء المتفتحين والمستنيرين[7]؛ كما تجاهلنا المذهب الحنفي الذي حقق بعض الانتشار، بفضل ما اتصف به بعض المشارقة من حماس له، ممن أقاموا في البلاد بهدف التجارة، على ما يظهر من خلال ترجماتهم[8]. وقل نفس الشيء عن المذهب الشافعي الذي تفرق أتباعه هنا

(5) المرجع السابق جـ 1 ص 199 - 201.

(6) فيما يتعلق بالمراحل الأولى من تدوين الحديث، منذ ابن مخلد حتى ابن حزم، أنظر: عبد المجيد تركي، في مقاله Kitâb ص 47 - 53، وقد ذكرت فيه مراجعه الرئيسية أيضاً.

(7) أنظر فيما يتعلق بالمذهب الحنبلي ما يلي في الفصل الأول والقسم الثالث.

(8) السابق ـ المدخل.

وهناك، عبر المدن والقَرون، لا يستطيعون أن يصنعوا شيئاً ذا بال من أجل نشر مذهب إمامهم[9].

وهكذا وجدنا أنفسنا، بعد أن نحينا هذه المذاهب، محصورين في مجال محدود، هو مجال المالكية والظاهرية. فإن المذهب المالكي قبل القرن الخامس الهجري، لا تكاد تنشأ عنه سوى مؤلفات في الأحكام والإجراءات؛ وقد تولينا في محاولة سبقت تحليل الأسباب التي يمكن أن تفسر هذه الظاهرة الخاصة، واستعرضنا الأسباب ذات الطابع السياسي، التي ذكرها ابن حزم، والأسباب ذات الطابع التاريخي الجغرافي التي عالجها ابن خلدون (1405/808)[10]، ثم إننا حاولنا التدليل على السبب الذي دعا إلى الاحتفاء بمذهب مالك، منذ عهد مبكر في هذه البلاد، في مؤلفات ذات طابع ديني كان من خير مؤلفيها القاضي عياض، مؤلف (المدارك)؛ لقد كان لهذا الاحتفاء دور كبير في تشكيل المذهب المالكي الأندلسي وتطويره، وهو دور لم يكن من الممكن تصوره لو أن تعاليم مالك المقننة كانت هي وحدها المؤثرة[11].

إن تراث الفقه الإجرائي الذي تكونه تلك المجموعة الضخمة من المؤلفات التي تعالج التوثيق والسياسة القضائية، هذا التراث قد يهم مؤرخ الأحداث الاجتماعية والاقتصادية، أكثر مما يهم مؤرخ الأفكار التشريعية. أما فيما يتعلق بتراث الأحكام (المسائل) فإن الملاحظات الوحيدة التي يمكن تسجيلها تنصب على درجة الصدق لدى فقيه أو آخر في نقل الآراء التي قال بها مالك، أو أحد أصحابه المباشرين كابن القاسم (806/191)، أو هي تنصب عند الاقتضاء على قيمة الترجيح في حال الخلاف بين أصحاب الإمام، وهو ما يسمح لنا بأن نقول: (لقد كان هذا الفقيه

(9) أنظر ليفي بروفنسال: Histoire, t. III, p. 476.

(10) توقير مالك La vénération، هنا وهناك.

(11) السابق، هنا وهناك.

الأندلسي على حق أو على خطأ) دون أية صيغة أخرى للتقييم. فنحن مضطرون إذن إلى أن نسجل عجزنا عن تناول كل ما يسبق هذا القرن الخامس الهجري وإلى أن نؤكد في ظروف معلوماتنا الراهنة أنه يجب قبول هذا التاريخ نقطة انطلاق لتاريخ خاص بالفكر التشريعي الأندلسي، وربما يكون تأريخاً خاصاً بمجموع الفكر الديني في هذه البلاد.

ولكن لماذا هذا القرن الخامس؟

يبدو أنها ظاهرة عامة تتصل بالفكر الأندلسي كله، وهي تجد ما يبررها في خصائص قرن ملوك الطوائف reyes de taifas.

ويلاحظ هنري بيريز Henri Pérès في تمهيده لرسالته عن الشعر الأندلسي بالفصحى في القرن الحادي عشر ...La poésie andalouse «أن الشعر لم يزدهر في أية فترة أخرى بمثل هذه الغزارة» وأنه «إذا كانت هنالك قسمات مشتركة بين هذا الشعر ونظيره في المشرق، أو حتى في إسبانيا في القرون السابقة، فإنه يتميز عنه بسمات أصيلة كثيرة أيضاً، لا يمكن أن تعزى إلا إلى الظروف التاريخية الخاصة التي عرف بها القرن الحادي عشر». ثم يتابع المؤلف تفسيره لهذه الظاهرة فيذهب إلى أن ذلك قد حدث مع اختفاء الأسرة الأموية وتوزع السلطة، وتضاعف قصور الأمراء في مختلف أقاليم إسبانيا الإسلامية، «أولئك الذين أتاحوا مكاناً سامقاً للأدب الرفيع، حيث كانوا جميعاً يحرصون على الدعوة لأنفسهم، فبدأ الإلهام المحلي يتخذ مكانته الغالبة».

وقد حدث بنوع من التوازي المدهش، وبإيحاء من ابن رشيق، والي جزيرة ميورقة، وبفضل اندفاعه وحماسه الدافق، أن نشبت مناظرات بين ابن حزم والباجي، وهي المناظرات التي سوف نعمل على إعادة تقديمها في دراستنا هذه، إذ كانت في تقديرنا نواة للتجليات الأولى لفكر تشريعي حقيقي على أية حال.

إن حرية التعبير التي استطاع أن يحصل عليها الفقيه الظاهري الذي كان ممثلاً لمذهب ذي أقلية للغاية في بلاد إسبانيا المالكية، هذه الحرية كانت منكورة عليه خلال إقامته في قرطبة حتى عام (1038/430)، وهو التاريخ الذي وصل فيه إلى الجزيرة، تلبية للدعوة الملحة التي وجهها إليه واليها[12].

ويبدو التوازي أعظم إدهاشاً حين يذكر هنري بيريز عاملاً آخر «يسهم في إعطاء أدب الإبداع نموه الأكمل»، أعني «تحريره من الخوف الديني الذي كان يضغط على العقول في القرن العاشر وبخاصة في عصر المنصور». ونحن بالحرى نميل إلى التسليم بهذا الحكم الذي يبدو للمؤلف صحيحاً، فيما يتعلق بالفكر غير الديني، بقدر ما نرى دعماً حقيقياً من السلطة السياسية التي أيدت قضية ابن حزم. وهو دعم يثير البلبلة، بل يزرع اليأس في صفوف مالكية شرق الأندلس Levante، وربما في الأندلس كلها. لقد كانوا ـ في الواقع وفي تعلقهم حتى ذلك الحين بتراث القضاء والتفريعات الفقهية ـ عاجزين عن أن يخوضوا مع الفقيه الظاهري في أدنى مناقشة على صعيد مبادىء الشريعة الإسلامية.

فأما المؤرخون ومؤلفو كتب التراجم فيرون أن النصر سوف يتحقق على يد الباجي الذي اعتبر لدى عودته إلى شرق الأندلس ـ بعد إقامته في المشرق ثلاثة عشر عاماً ـ الوحيد القادر على أن يلزم أعظم خصم للمذهب المالكي حبال الصمت[13].

كان العصر فعلاً عصر الأسفار الكبيرة إلى الشرق الأوسط والأدنى؛ وهو يتوافق مع فترة من فترات ازدهار علوم الشريعة التي عرفتها بلاد هذه المناطق بدرجات مختلفة حقاً؛ وهو ازدهار أخذ يظهر ويتألق ابتداءً من

---

(12) أنظر التفاصيل فيما بعد في الفصل الأول والقسم الثالث.

(13) بالنسبة إلى التفصيلات مع المراجع المناسبة أنظر البيان 12.

أوائل القرن الخامس الهجري[14]. ومن المؤكد، على ما لاحظه هنري بيريز عن الفكر غير الديني في هذا القرن الأخير، «أن حاجة إسبانيا إلى نماذج من المشرق تقل تدريجياً»، «وقد كان فيها مثقفون وشعراء ومفكرون ومغنون وموسيقيون من الجنسين، لم يكونوا يقلون في شيء عما كان عليه أهل بغداد والمدينة»[15]. بيد أنه ينبغي أن نلجأ إلى البداهة لنلاحظ أنه إذا «كان ابن حزم حكيماً في قوله بأنه من غير المجدي أن ننشد ضالة في بلاد بعيدة، على حين أنها في متناول يده»[16]، فلقد كان بالتأكيد أقل حكمة بالنظر إلى شأنه في مجال المناظرة حول أصول الشريعة؛ ولسوف تكون لدينا فرصة لنلحظ بعد ذلك في هذا الميدان شبه المجهول من جانب الأندلسيين، حتى ذلك الحين، أن الفقيه الظاهري كان عصامياً في هذه النقطة عصامية كاملة، وهو يبرهن على حدس عبقري، ولكن مع بعض النقص الفني الذي لا مناص منه؛ هذا على حين يظهر خصمه الباجي المالكي كل القدرة والتمكن من هذا العلم، بل من هذا الفن الذي تعلمه في مدرسة بغداد[17].

2 — مشكلات أثارها البحث عن المصادر:

لم يصلنا شيء من هذه المجالس الجدلية التي عقدها الباجي وابن حزم في سنة (1047/439) والتي جاءت بإيحاء من الوالي ابن رشيق، وبمحضر منه، في قصره بميورقة؛ فاضطررنا لذلك إلى أن نتصور الظروف التي كانت صعبة بالنسبة إلى المذهب المالكي بخاصة، وهي الظروف التي

---

(14) الموضع السابق، وقد أرجع هنري لاووست في محاضراته بالكوليج دي فرانس عن العام الجامعي 1969 - 1970، وهو يعالج الغزالي الأصولي طبقاً لكتابه المستصفى - أرجع ازدهار التأليف في أصول الفقه خلال النصف الثاني من القرن الخامس إلى سببين رئيسيين: انتشار المذهب المعتزلي ومذهب الإمامية، والتنافس المتزايد بين المدارس المختلفة.

(15) La poésie P. 41.

(16) السابق ص 50.

(17) أنظر ما يلي.

كانت تعقد فيها هذه المجالس؛ ثم إننا حاولنا أن نستخرج الأسباب التي نراها شارحة ومبررة لإغفال هذه المجالس من جانب المؤرخين ومؤلفي كتب التراجم والطبقات المالكية وغيرها، وذلك على الرغم من قيمتها التشريعية، بل والتاريخية أيضاً.

فأما عن النقطة الأولى، فإن ابن حزم حين بدأ عمله التعليمي الظاهري في الجزيرة، بعد قليل من وصوله إليها، كان هو السبب المباشر في حدوث تلك المغامرات المزعجة، وأحياناً الأليمة، لذلك العدد الكبير من علماء المالكية الذين أوقعهم سوء حظهم في التناقش معه ربما في أصول الفقه، بمحضر من ابن رشيق؛ وآخر هؤلاء محمد بن سعيد، من علماء ميورقة الذي رأى أنه من الأوفق الاستعانة بالباجي الذي كان في تلك السنة (439) يعيش على أحد شواطىء إسبانيا.

وأما عن المصير الذي آلت إليه تلك المناظرات فإن جميع المؤلفين الذين تكلموا عنها لاحظوا بالإجماع أنها كانت طويلة وكثيرة، حتى إن تفصيلاتها قد أثبتت كتابة، وأصبح من غير المفيد منذئذٍ عرضها بل وحتى التعليق عليها[18].

فهل كان علينا أن ننتظر حتى نعثر على هذا المخطوط المعروف على الأقل حتى القرن التاسع الهجري ـ ويشير ابن حجر (1449/852) إلى أحد أجزائه ـ حتى نتكلم عن هذه المناظرات ونحاول استرجاعها عند الاقتضاء؟!

لقد حاول الأستاذ آسين بلاسيوس منذ نحو من أربعين سنة أن يلقي بعض الضوء على هذه المسألة، وأن يتخيل لنفسه فكرة عنها؛ فاكتشف بناءً على ما قرره القاضي عياض أن الباجي كتب (فرق الفقهاء) الذي لم يصل إلينا، ليذكر هذه المناظرات؛ ولاحظ كذلك أن ابن حزم تكلم عنها في

(18) انظر التفاصيل فيما بعد، في الفصل الأول والقسم الثالث.

(الفِصَل) في ثلاثة مواضع، مفنداً فضائح للمرجئة، كما فند حماقات للأشاعرة؛ أما نحن فإننا نستنبط من ذلك أن المناقشات كانت تدور على مستويين متكاملين، ولكنهما متميزان بصورة واضحة؛ أولهما: مستوى أصول الدين، وثانيهما: مستوى أصول الفقه، مع التعرض لمناقشة الفروع بداهة، تلك التي قد تتصل بها والتي كان ينبغي ذكرها حالات للتطبيق.

ولسوف يكون من الممكن استرجاع هذه المناظرات حيث كان للباجي تفوق ظاهر على ابن حزم[19] ـ لا في مجال العقيدة حيث لا يعرف للمالكي ما يعدل في شيء كتاب (الفِصل) الذي صنعه خصمه ـ ولكن في المجال الفقهي، معتمدين في ذلك من كتب ابن حزم على (الإحكام)، وعلى (مراتب الإجماع)، وعلى (المحلى)، وكلها كتب منشورة، وعلى كتاب (الإعراب) الذي ما يزال مخطوطاً، والذي لا يدري جمهور العلماء محتواه إلا من خلال المقتطفات التي قدمها إ. قولدتسيهر I. Goldziher، والملخص الذي نشره سعيد الأفغاني.

وأما الباجي فيجب أن نعتمد من كتبه على (الإشارات) أو (الإشارة)، على نحو ما يذهب إلى ذلك بعض المؤرخين، وعلى (الرسالة في الحدود)، وهما منشوران فعلاً، ثم على (المنهاج) الذي نشرناه محققاً، وهو موضوع رسالتنا التكميلية، وأخيراً على (إحكام الفصول) الذي نرى أنه أكثر تفصيلاً من سابقه الذي يعد بدوره أشمل من كتاب (الإشارات)، وهذه الإشارات أكثر تفصيلاً من (الرسالة) التي تكتفي بإيراد التعريفات التي قدمها الباجي، بمثابة المدخل الأولي، سواء لكتابه (الإحكام)، أو لكتابه (المنهاج)[20].

ولو أن هذا الاسترجاع ـ الذي هو موضوع هذا العمل ـ أريد له أن

---

(19) الموضع السابق.

(20) أنظر ثبت المراجع.

يتم بكل الدقة المرجوة، والمنهج المحكم لاصطدم بعقبات غالباً ما يستحيل تجاوزها. فالواقع أن موادنا لم تستقِ من مصادر مباشرة هيئت لذلك خاصة، بل من مؤلفات كتبت في عهد يتفاوت قرباً أو بعداً من عام (1047/439)، وكتبت في اهتمامات أكثر شمولاً أحياناً.

ومع ذلك، فمن الممكن أن نؤكد، دون خشية الخطأ، أن (إحكام) الباجي قد ألف عقب مجالس المناظرات هذه، وتكون سن المؤلف آنذاك ستاً وثلاثين سنة، في حين تكون سن ابن حزم وقتها ستاً وخمسين، دون أن نلحظ لهذا، كما سنرى، درجة النضج والتمكن المنتظرة في هذه السن. وقد كان الباجي يستجيب في هذا - على الأرجح - إلى ضرورات ملحة أندلسية أكثر منها عراقية أو غيرها. وقد حرر (المنهاج) بعد ذلك بقليل، ونقول ذلك لأنه يحيل فيه إلى (الإحكام)، وأغلب الظن أنه قد ألف (الإشارات) من بعد، وأخيراً (الحدود) إذا اقتصرنا في الحديث على الكتب التي وصلت إلينا[21].

ومن ناحية أخرى فإن البحوث التي قمنا بها في إطار هذا العمل تسمح لنا بأن نقرر ابتداء أن المنطق الجدلي لصاحبنا المالكي كان أكثر دقة، في طريقة تصور الموضوع بجميع أبعاده، وفي سلسلة المشكلات وفي سوق البرهان إلى غايته؛ وبهذا يعطينا انطباعاً بأنه منطق أكثر تطوراً ونضجاً، كأنما كان يصقل ويمتحن خلال هذه المجالس المنتظمة التي جرت خلالها مناظرات لم ينهض بها تلميذاً وافداً من المشرق الإسلامي، بل أستاذاً، كما تعلم أن يكون، بعد عودته إلى إسبانيا[22].

وفي مقابل ذلك فإن الأمر ليس على هذا النحو بالنسبة إلى ابن حزم، على الرغم من شهرته كنظار متحمس وذكي، مُسلَّم له بذلك من

---

(21) أنظر فيما بعد الفصل الأول والقسم الثالث.

(22) أنظر ما بعد.

الجميع؛ وهو ما يسمح لنا بأن نرى أن (الإحكام) قد ألف، إن لم يكن كله فعلى الأقل جزء جوهري منه، قبل سنة (1047/439). وقد يعزز هذا الرأي على الأقل تأريخ يمكن التوصل إليه؛ ففي الفصل الأول من هذا المؤلف (الإحكام)، وفي معرض تفنيد مقولات طائفة الشيعة الإمامية يقرر المؤلف أن فترة من مائة وسبعين عاماً قد انقضت منذ اختفاء الإمام الأخير؛ ولما كان هذا الحدث قد وقع في سنة (873/260)، طبقاً لرواية ثابتة يذكرها ابن حزم من ناحية أخرى في (الفِصَل)، فإن ذلك يصل بنا إلى سنة (1038/430)، أعني على مشارف وصوله إلى ميورقة.

ومع ذلك يتحدث ابن حزم في كتابه (الإحكام) عن (الفِصَل)، ويحيل إليه، كأنما يريد ليذكر أن الأمر يتعلق بمرحلتين مختلفتين من حياته كنظار؛ إنه في هذا الكتاب الأخير يتجه إلى غير المسلمين، وهو في الأول، الذي يتضمن مبادىء الشرع، يتوجه فحسب إلى المسلمين؛ ولكنه في (الفِصَل) يخاطب أتباع الملل، أي الأديان الأخرى غير الإسلام، ويخاطب بالتوازي أشياع النحل، أي الطوائف الإسلامية، ومن بينها الأشاعرة في شخص الباجي الذي يذكره في ثلاثة مواضع، على أنه مصدر لمعلوماته عن المذهب الأشعري.

ويجب أن نقرر في خاتمة المطاف أن جزءاً واحداً من (الفِصل)، وهو الذي يعالج (النحل) قد ألف بعد سنة 439، تاريخ اللقاءات الأولى بين الفقيهين، على ما أمكننا تحديده؛ وعلى أية حال فقد كشف في السنوات الأخيرة، في الجنوب المغربي، عن هذا الجزء في مؤلف مستقل يحمل إلى جانب اسمه كتابة بيد الظاهري ابن دحية (1235/633) وعنوان الكتاب «النصائح المنجية من الفضائح المخزية»[23].

---

(23) أنظر في هذه المعلومة محمود علي مكي في Rapport ـ ص 445، وقد استبدل عنها بكلمة (من) حرف الواو.

3 - البحث عن خطة:

لما كانت مواد العمل بين أيدينا على نحو ما قدمنا فقد بدا لنا لعلاجها منهجان. فإما أن نحاول تحديد سمات النظام الفكري لكل من الفقيهين على نحو مستقل، كل على حدة، وبذلك يتمخض العمل العلمي عن رسالة ذات رأسين، وإما أن نبحث عن محور، أو بالحرى عن محورين يمكن لفكر كل من المؤلفين أن يتحرك بينهما؛ ولما كنا قد اخترنا المنهج الثاني فإن عملنا ربما يفقد الكثير من الوضوح والدقة ـ وهما من خصائص النظرية المحددة ـ ولكنه يكسب الكثير من النتائج على مستويات أخرى.

فأولاً يمكن الحفاظ على وحدة التأليف وتجانسه لأن الفكرة الأساسية التي سوف تقودنا في هذه البحوث تعتمد على كل جهد يبذل في تفسير أي نص فقهي، بهدف العثور على حل لحالة جديدة، وهو ما يسمى بـ (الاجتهاد)، كما تعتمد على المشكلات التي يثيرها كل مفهوم للنص؛ وبعبارة أخرى، هل ينبغي أن نقرر مع الظاهرية بعامة، ومع ابن حزم بخاصة، أن النص القرآني والنبوي قد تضمن بشكل كامل حلول جميع الحالات التي يمكن أن تواجهنا، وأن من الواجب أن نتمسك بالحرفية؟ أو أن علينا أن نقول مع أتباع المذاهب الأخرى، وفي اعتبارنا الباجي المالكي إن نصوص الشريعة لما كانت محدودة تحديداً مادياً فإنه لا يمكن أن تتنبأ بجميع الحالات اليومية بلا حدود؛ ففي الحالات التي لا يمكن فيها التعلق بحرفية النص فإن من المناسب أن نستنجد بروحه، وبعبارة أكثر تحديداً، بمقصده.

وهكذا، حول هذه الفكرة الرئيسة، يمكن أن تدور جميع المناقشات المناسبة التي تمس المشكلات التي يطرحها، من حيث كونه (دليلاً)، استعمال القرآن، والسنة والإجماع والقياس، وأخيراً ما أطلق عليه بعض الفقهاء (الأدلة الخارجية)، أعني اعتبارات العدالة أو المصلحة العامة،

أو الاستصحاب أو الطرق الأخرى التي سوف نأتي إلى دراستها فيما بعد.

ومن ناحية أخرى وبفضل هذا التخطيط المتصور على هذا الشكل يمكن لنا أن نحقق فائدة تاريخية. وهكذا نستطيع أن نبرز هذا الوسط العقلي، وسط مجالس المناظرات التي كانت تجري في القصور الإسبانية في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، كما كانت تجري خارجها في بقية العالم الإسلامي، على طول العصور الوسطى، بل وحتى العصر الحديث. ونحن نرى في الواقع أن تاريخ الفكر الأندلسي على الأقل يمكن أن يكتب بصورة أفضل، لو أننا توصلنا إلى استرجاع الفكر المقنن والممنهج في المؤلفات التي خصصت لهذا الهدف، وذلك بالإضافة إلى الآراء التي دأب أصحاب هذا الفكر على إعلانها والتي كثيراً ما روتها معاجم الطبقات والتراجم وسجلتها تسجيلاً واقعياً.

وبهذه المناسبة يبدو لنا من المفيد أن نذكر إلى أي حد كان المذهب المالكي الأندلسي ـ في المرحلة التي تقع بين بدايته ونهاية القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ـ يقترب من التعليم الرسمي للإمام، على ما هو مقنن في الموطأ، أقل من اقترابه من تلك المؤلفات الدينية، حيث كان الأندلسيون، ضمن آخرين يسجلون ـ في حياة الإمام مالك نفسه ـ الأقوال والإشارات المميزة لإمام المدينة[24].

وفي بلاد الإسلام، حيث تغلب السنة المروية شفاهاً على السنة المكتوبة، يصنع الناس تاريخهم وهم يتكلمون، ويُعرِّفون أفكارهم بصورة أفضل في مجالس جدلية، منها في مؤلفات مكتوبة؛ بل إنه يمكننا أن نتساءل، عما كان يمكن أن يكون عليه تعليم كبار أئمة الفكر الإسلامي لو أنه كان قد أتيح لهؤلاء الأئمة أن يعبروا عن أنفسهم بطريق الكتابة فحسب، دون أن يستطيعوا الاعتماد على المشاركة الفعّالة من جانب تلاميذهم

(24) عبد المجيد تركي، توقير مالك La vénération.

الخلص! . فأما فيما يختص بقرننا الأندلسي فإنها ليست مصادفة ـ فيما يبدو ـ أن يلح المؤرخون وكتاب السير على رواية هذه المجالس والمناظرات التي جرت بين ابن حزم والباجي، على أنها من سمات روح جديدة، ولكنها أساسية في إسبانيا في عصر ملوك الطوائف[25].

ولقد لاحظ بعضهم أن كل مفكر مسلم يفكر في سياق مناظرات وأن أفكاره تتحدد دائماً بالنسبة إلى أفكار الآخرين[26]؛ ولكي نقتنع بهذا فما علينا إلا أن ننظر إلى النمو المذهل لهذا الأدب الذي تكلفوا عناء تسجيله والذي يتناول الخلافيات الشرعية، سواء ما بين أهل السنّة وغير أهل السنّة أو بين أتباع المدارس المختلفة أو بين تلاميذ الإمام الواحد[27].

أما فيما يتعلق بعلم الكلام الذي يعالج مشكلات العقيدة، فإنه قد حققَ نمواً لا يقل أهمية، نتج عنه سيل من المؤلفات في أدب النحل والفرق وهدفها تفنيد مقولات الطوائف الإسلامية (النحل)، والأديان الأخرى غير الإسلام (الملل).

وقد لاحظ هنري لاووست ـ في دراسته عن ابن تيمية التي صارت منذ ظهورها أحد مراجعنا الأساسية في دراسات العقيدة والشريعة ـ أن فقه هذا الفقيه الحنبلي «يخضع غالباً لحاجيات مناظرته»[28]؛ وجاء روبير برانشفيق Robert Brunschvig في دراسة له تعالج بعض المناظرات حول مذهب مالك، فأبرز بدقة وعمق كل ما يدين به المذهب المالكي البغدادي للمناقشات التي جرت بينه وبين خصومه. وهكذا يرى في النصف الأول من القرن الرابع/ العاشر أنه «قد ظهرت لدى أتباع المذهب البغداديين

(25) أنظر فيما بعد الفصل الأول والثالث.

(26) أنظر م. آلار في مشكلة الصفات الإلّهية M. Allard, Le problème des attributs divins ص 1 .

(27) أنظر ما بعد.

(28) Essai, P. 263 .

اتجاهات متساهلة، كما ظهرت تفريقات دقيقة، وكأنها نوع من التواطؤ مع الخصم». هذا التطور نحو التقارب مع أتباع المذاهب الفقهية السنّية الأخرى يفسره في نظر المؤلف تأثير المناظرة؛ فهو يضيف: «إن في هذا الوسط العراقي، الذي كانت تسيطر فيه مذاهب أخرى، وحيث كان النقاش العقدي ـ بالإضافة إلى ذلك ـ غير غريب عن أئمة السنّة، في هذا الوسط كان يجب إيجاد مبرر عقلي لأسس العقيدة، كما كان يجب إيجاد الملاذ الأمين أمام الانتقاد بمخالفة المنطق وذلك بمزيد من الوضوح والتحديد»[29].

وأخيراً، تبدو لنا هذه الخطة أيضاً أكثر إفادة لدراسة الشريعة الإسلامية؛ فالواقع أننا نحدد تحديداً أفضل نظام الفكر حين نرسم سماته وخصائصه من خلال عناصره التكوينية الأكثر تعارضاً، شرط ألا تقتصر على تحليل أسسه بدراسات منفصلة؛ ذلك أن الجوانب المختلفة في هذا النظام تسمح حين تتعارض باستخراج الأفكار العامة في كل ما هو جوهري لها ومميز وأصيل، وكذلك فيما لها من مسببات ودعائم وغايات. ولنا الأمل الصادق في أن نتمكن من أن نرد للفكر كل واقعيته وجدواه وحيويته، حين نضعه في إطار المناظرة.

ترى هل يبدو هذا الأمر نوعاً من التوسيع اللاحق a posteriori لمنهج فرض نفسه، قليلاً أو كثيراً، على بحوثنا أم أنه، بتعبير أكثر بساطة، انتهاز فرصة سنحت لنا، حين وضعت على طريقنا ظاهرياً ومالكياً لم يكن تناقضهما ظاهراً لنا بمثل هذا الوضوح والتحديد في بدء عملنا؟

إننا نأمل أن تقدم قراءة الكتاب في مجموعه عناصر الإجابة على هذا السؤال.

---

(29) Polémiques, pp. 401-2.

الفصل الأوّل

الأسس التاريخيّة للمناظرات بين ابن حزم والباجي

1 — المناظرة في الكلام والفقه:

هنالك تقليد ثابت في التراث الإسلامي باللغة العربية، والذي يعنينا هنا بصفة خاصة، نجده لدى المؤلفين الذين دأبوا على تسويغ إبداعهم وتبرير منفعته وفائدته، ولا سيما حين يشعرون بأنهم يؤلفون في نوع أدبي جديد، الأمر الذي يجعلهم يلجأون بصفة عامة إلى الأدلة، عقلية كانت أو نقلية؛ وفيما يتعلق بموضوع (الجدل) الذي يعنينا هنا، نجد الأمر نفسه لدى مؤلفينا، ابن حزم والباجي[1].

والجانب العقلي يتصل بالبداهة ويتلخص فيها: فلما كان الاختلاف هو السمة الفاشية في الناس، ولما كانت الحقيقة تتميز مع ذلك بالوحدة، فإن من الطبيعي أن يبحث كل إنسان عن طريقه ليبلغ هذه الحقيقة ويقتنع بها ويقنع الآخرين. والتأليف في هذا النوع يفرض نفسه بإلحاح، بقدر ما يكون مواطنو المؤلف الذين يعايشونه غير مهيئين لهذا العمل، نفسياً وفنياً بوجه خاص، على ما كان عليه الأندلسيون، وهي حالة خاصة وصفناها في بداية مدخلنا.

القرآن والسنّة أساسا المناظرة:

على صعيد الحجة النقلية لم يكن هنالك شيء يسمح لمتناظرينا أن

(1) أنظر بخاصة الإحكام جـ 1 ص 19 - 27، والمنهاج ص 1 - 7.

يتميزا عن المفكرين الآخرين من المسلمين؛ وقد كان الجميع يرون أنها إنما تكون من القرآن والسنّة وعمل الصحابة. فالله قد أراد أن يكون الناس مختلفين في العقائد ـ وقد يكون العكس ممكناً لو سبقت به مشيئته ـ بحيث نجد في الناس الزنادقة والصابئة واليهود والنصارى؛ فمن المشروع تماماً أن يعلم (الله) سبحانه المسلمين طريقة تفنيد دعاواهم العقدية[2].

وإذا كان حقاً أن الله يلوم من يجادل بغير علم بالقضية التي يجادل فيها، أو يصر على نصرة الباطل بعد أن يظهر له وجه الحق[3] جلياً، فإنه لم يقصر في أن يعلمنا أن الحق واحد وأن من الواجب أن نحرص على ألا نسلم إلا بما يقوم على البرهان العقلي[4].

ولكن المرء إذا توصل إلى اليقين فإن عليه أن يعود إلى مصدر هذا اليقين؛ ولهذا ذم اليهود والنصارى الذين اتبعوا أسلافهم وأحبارهم ورهبانهم على عمى ولم يلتفتوا إلى ما يعرضه الإسلام من دلائل[5]، كما أثنى على الصحابة الذين اعتنقوا هذا الدين بعد أن اقتنعوا بصدق نبوة محمد[6].

والمسلم في محاجته خصومه ملزم أن يتمسك بكل قواعد فن المناظرة، أعني أدب البحث والتماس الوضوح في البيان والتزام اتباع الحق وتبني وجهة النظر التي يفرضها الدليل القاطع[7]. وفضلاً عن ذلك فنحن نعلم أن الله قد أوصى محمداً ألا يلجأ إلى القوة إلا بعد أن يستنفد كل

(2) العواصم جـ 1 ص 122 - 124، الذي يستند إلى الآيات 118 - 119 من سورة هود: ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم ﴾.

(3) الإحكام جـ 1 ص 23.

(4) نفس المرجع.

(5) السابق جـ 1 ص 20.

(6) السابق جـ 1 ص 24 - 25.

(7) السابق ص 19 - 20.

موارد الحجة في إقناع مجادليه من الكافرين[8]، كما أن النبي يعلم أصحابه أفضل الطرق في المجادلة ويحضهم على أن يجاهدوا المشركين وأن يرتضوا في هذه السبيل التضحية بالأموال وبالأنفس، مع الدعوة في نفس الوقت بالموعظة الحسنة[9]. وإذا كان يعلن ما سوف يعانيه أتباعه اللاحقون من مرارة الغربة كما هو شأن الأقليات فهو يعد بالنصر أولئك الذين يثبتون على الحق حتى يأتي أمر الله، دون أن يأبهوا بارتداد بعض الرفاق عن الطريق[10]. ولنذكر أخيراً أن الصحابة كانوا يتجادلون فيما بينهم وفي علاقاتهم بالمشركين؛ وكذلك كانت الحال في التابعين، فقد كان ابن عباس يرحب بالجدل مع الخوارج[11].

وليس يدخل في اعتبارنا أن نصدر حكماً أياً كان على المستوى الفكري لهذه المناظرات القرآنية، وهو المستوى الذي قيمه طه حسين[12] وج. شاخت[13] J. Schacht، كل بطريقة مختلفة؛ فقد رأى الأول فيها صورة ردّ فعل على مجتمع عنيد، وإن كان متطوراً، وكشف الثاني فيها عن انعكاس «فكر مبسط بعض التبسيط»، وذلك على وجه التحديد بسبب «البراهين الملموسة ذات المعاني الواضحة التي وجهها القرآن إلى معاصري محمد».

ومع ذلك نستطيع أن نؤكد أن هذه المناظرات قد طبعت الفكر الإسلامي بطابعها، وصبغته «بتلك الصبغة العقلية» التي يجدها ج. شاخت J. Schacht في «طريقة التفكير القليلة الطرافة لعلم الكلام، التي استحوذت منذ القرن الثاني على المادة البدائية العقلية للفلسفة الشعبية اليونانية». وهذه المناظرات نفسها هي التي خلعت عليه، تبعاً لتعبير هذا

---

(8) السابق جـ 1 ص 25.
(9) السابق جـ 1 ص 26.
(10) العواصم جـ 1 ص 24.
(11) الاحكام جـ 1 ص 27.
(12) في الأدب الجاهلي ص 73 - 74.
(13) Classicisme. P. 149.

المستشرق الكبير، تلك «الصفة ذاتها المتصلة ببرهان مغرق في التبسيط يرجع دائماً إلى الفقه، وهو يصدر عن التفسير الحرفي لبعض الآيات التي ذكرت: ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء»[14].

هذه الملاحظات تفتح أمامنا أفقين للبحث في غاية الأهمية، أولهما دراسة فنية لهذه البرهنة القرآنية، عقدية كانت أو شرعية، نجد أنفسنا مضطرين إلى تأجيلها لعمل لاحق، خشية أن نخرج من إطار هذا المدخل؛ والثاني الذي نلتزمه هو البحث عن التطور المتوازي للجدل في الكلام والفقه. والواقع أننا لا نكون قد ابتعدنا عن جادة الصواب إذا ما اعتبرنا الشافعي (819/204) ـ وهو الذي يمثل في نظر ج. شاخت تلك «الصفة» في الفكر الشرعي ـ هو المؤسس الحقيقي لعلم أصول الفقه، تبعاً لتعبير الزركشي (1391/794)[15] وابن خلدون (1046/808)[16]؛ ومن ثم فإنه مؤسس علم وفن الجدل والخلاف الذي يلحقه المؤرخ المغربي بالعلم الأول[17]. بيد أننا نستطيع أن نتساءل عما إذا كان للحركة العقدية المعتزلية، في اتجاه معين وفي ظرف محدد، تأثير ما في الفكر التشريعي المعاصر للإمام، أو اللاحق بعده بقليل[18]، وهي حركة استوعبت القرن الثاني الهجري كله؛ فقد سبقت بذلك إمامنا ببضع عشرات من السنين.

---

(14) المرجع السابق. والآية من سورة النحل /89.

(15) البحر ورقة 2 وجهاً.

(16) المقدمة ص 455 (ط. بيروت 1900).

(17) السابق ص 452.

(18) هذا فرض ناشيء عن تقدير استقرائي، ويبقى غير قابل للتحقيق طالما استمر جهلنا الكامل أو التقريبي بهذا الفكر العقدي في بداية القرن الثاني للهجرة. ويجب أن نذكر ـ مع ذلك ـ أن الزركشي في المرجع المذكور يذكر للشافعي كتاباً عن القياس، يدلل فيه الإمام على أخطاء المعتزلة. أنظر حميد الله في مدخل إلى تحقيق (المعتمد)، ص 14 الذي يقرر دون أن يشير إلى مصادره أن المعتزلة قد صنعوا، على هامش مناقشاتهم المذهبية الساخنة، نظاماً فقهياً خاصاً وكتبوا على الأخص مؤلفات نظرية، وهي بحوث في أصول الفقه، ولكنهم جاءوا متأخرين إلى الحلبة، فلم يتح لهم أن يبتكروا هذا العلم الجديد.

العلاقة بين الكلام والفقه:

ذلك أن الفقهاء عندما يدركون أن علم أصول الفقه هو «فرع من علم أصول الدين» فإنه يصبح «من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب»؛ هذا هو تقدير الفقيه الحنفي علاء الدين، على ما نقله حاجي خليفة.

ومن ناحية أخرى، ومرجعنا هنا دائماً هو (الكشف) «وأكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع، ولا اعتماد على تصانيفهم»[19].

وقد خصص ابن خلدون الفصل التاسع من مقدمته لأصول الشريعة، فتحدث في إطار عام، ولكنه صحيح ولا شك في روحه، سواء بالنسبة إلى العصر الذهبي للأعمال الكبيرة أو بالنسبة إلى المراحل المبكرة؛ وهو يلفت النظر إلى أن المؤلفين قد طبقوا مناهج المتخصصين في الكلام فيقول: «وعني الناس بطريقة المتكلمين فيه»، ثم يضيف: «وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون (كتاب البرهان)، لإمام الحرمين (1085/478)، و(المستصفى) للغزالي (1111/505)، وهما من الأشعرية، وكتاب (العمد) لعبد الجبار (1024/415)، وشرحه (المعتمد) لأبي الحسن البصري (1044/436)، وهما من المعتزلة»[20].

وإذا كان التطور في الشريعة يتبع التطور في العقيدة عن قرب إلى حد أن يصبح خاضعاً له، فليس معناه أن يكون للجدل في هذا أو ذاك نفس الخصائص والسمات؛ ويقرر الشيرازي أن المتكلمين والأصوليين الخلص لا ينتمون إلى طبقة أولئك الذين يكونون لأنفسهم مباشرة رأياً شخصياً في نقطة أو أخرى من مسائل الفقه؛ ويعني طبقة المجتهدين،

(19) كشف الظنون جـ 1 ص 110.

(20) المقدمة ص 455.

لأنهم يجهلون كسائر الناس الأدلة الشرعية (أدلة الفقه) والأحكام، كما يجهلون معناها. ولكنه يقرر أن المتكلم يعرف كيف يكون القياس صحيحاً، وكيف يمارس المنهج العقلي وكيف يجتهد في العقليات؛ ويستطرد إلى أن يقول بأن المتكلم محتاج ـ مع ذلك ـ إلى الدليل الشرعي الذي لا يعرف عنه شيئاً، ومن ثم فإن رأيه لا يمكن أن يعتبر ضمن آراء المجتهدين، وكأنه بهذه المثابة مجرد أديب أو طبيب[21].

ويتابع الشيرازي موازنته بين الأصولي والمتكلم، كأنما ليسجل علاقتهما الوثيقة بل تداخلهما، فيذكر أن الأول، مع أنه يعرف أصول الشريعة، يجهل الأدلة التفصيلية، واحداً واحداً، وهو لا يستطيع أن يدركها إلا بوجه عام؛ ثم يضيف قوله بأنه يعلم أن الأمر يقتضي مجرد طلب، وهو يعلم بصورة إجمالية كيف يستخرج العلة من بين أسباب كثيرة، ثم هو يعلم الصحيح من العلل مما ليس صحيحاً[22].

ولكن الشيرازي يلاحظ أن الأصولي بمجرد أن يسأل عن نقطة اجتهاد تتصل بالفروع يكتشف أنه جاهل بالدليل القائم على أساس الانتقال من الأصل إلى الفرع، كما أنه يجهل فيما يتعلق بالنص أساس العلة. ثم يختتم مؤلف كتاب (الوصول) كلامه قائلاً بأن الفقيه الذي يملك تماماً ناصية فروع الفقه بأدلتها، دليلاً دليلاً، كما يعلم أصول الفقه، لا يستطيع أن يبدي رأياً في أية مسألة من مسائل الأصول، حتى ولو كان يعرفها تفصيلاً، ما دام يجهل الطريق الموصل إليها[23].

وبعبارة أخرى، نستعيرها من ابن خلدون: «إن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه، وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها، والشواهد، وبناء المسائل

(21) كتاب الوصول ورقة 61 وجهاً، (إقرأ ورقة 51 وجهاً).
(22) السابق.
(23) السابق.

فيها على النكت الفقهية، والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن، لأنه غالب فنونهم، ومقتضى طريقتهم»[24].

فمن الممكن أن نفترض في يسر الفائدة التي حققها الجدل في أصول الشريعة أخذاً عن الجدل في مسائل الكلام العقلية، فضلاً عن أن النتائج المحققة تسمح بهذا الافتراض. وإنا لنجد أنفسنا ـ ونحن في صميم القرن الخامس الهجري، سواء كنا في المشرق أو في المغرب الإسلامي ـ وعلى الأقل بالنسبة إلى صاحبينا، ابن حزم والباجي[25]، بعيدين عن هذا المستوى البدائي الذي أشار إليه ج. شاخت، سواء في الفكر الفقهي أو في الفكر الكلامي الخاص بالقرن الثاني الهجري. فكما يلاحظ ر. برونشفيق R. Brunschvig «لقد أحدث الجدل بتأثير المنطق الأرسطي تقدماً كبيراً منذ عصر الشافعي وتلاميذه الذين كانوا حوله؛ فقد تعلم الأصوليون التعريف تبعاً للقواعد والاستدلال بالأشكال وتجميع المسائل وترتيبها وتنظيم ما يعرضون منها»[26]؛ ثم إنّ المؤلف لا يفوته أن يذكر الأخطار التي قد يثيرها الإفراط في هذا التطور، يقول: «ولا شك أنهم يكادون أن يقعوا بهذا الإفراط في الجمود الشديد الذي سوف يتجلى في المشرق في صورة (الأصول) التقليدية، ابتداء من منتصف القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي، وفي أصول إمام الحرمين»[27].

---

(24) المقدمة ص 455.

(25) ليكون لدى القارىء فكرة أكثر تحديداً عن المستوى الذي بلغه فقهاء الظاهرية في ممارسة فن الجدل، يمكن الرجوع إلى ر. أرنالديز R. Arnaldez في كتابه Grammaire, pp. 195 - 200 بخاصة، وإلى ن. طوميش N. Tomiche في كتابها: Epitre, pp. XL - XLI.

(26) لدراسة أهمية التأثير المباشر وغير المباشر لمنطق أرسطو L'Organon d'Aristote وبصفة رئيسية تأثير البراهين والمناقشات السوفسطائية في علم الكلام لبناء الهيكل النظري لجدلياته:

أنظر التفاصيل في (Etudes) لـ ج. فاجدا / G. Vajda ـ ص 8 - 9.

(27) Polémiques, p. 395.

2 - حقيقة الجدل الفقهي ـ أنواعه:

من البدهي أن يقال: إن الجدل موجود في كل كتاب من كتب الفقه أو الكلام؛ ولقد يتخذ شكلاً عملياً في دراسات، يجد المؤلف نفسه فيها مدفوعاً إلى أن يفكر تبعاً لوجهة نظر مناوئة؛ وقد يتخذ شكلاً نظرياً في اعتبارات تمهيدية، يختصر فيها نوع الجدل، من حيث قوانينه وقواعده، وفائدته، وأدلته العقلية أو النقلية التقليدية[28].

بيد أننا نرى في هذا الجزء من الكتاب أن نعتمد على المؤلفات المستقلة المخصصة بكاملها للجدل، طبقاً لبنيتها ومفهومها، وأهدافها الرامية قبل كل شيء إلى الجدل. فليس يعنينا ـ من جانب آخر ـ أن يكون نسيج الكتاب قائماً على معالجة الفروع أو الأصول؛ فلذلك، من ناحية أخرى، فائدته التربوية التي لا جدال فيها.

الخلافيات:

تتسم الكتابة الفقهية في ميدان الجدل بثلاثة أنواع سائدة، هي: الخلافيات، وأدب البحث، والجدل. ومع أنها بصفة عامة قد أسيء تحديدها لدى بعض المؤرخين وكتاب السير والمترجمين، الذين وصلوا إلى حد الخلط بينها وجعلها في نوع واحد هو الجدل، أو النظر ـ وهما مصطلحان عامان ـ فإن من الممكن أن نجد لكل منها مفهوماً خاصاً مركزاً على اعتبارات جوهرية.

والأول: الخلافيات؛ هو بكل تأكيد غامض، على ما قدمه حاجي خليفة حين قال: «علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية، ودفع الشبه، وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية»[29].

---

(28) أنظر مثلاً ابن حزم في الإحكام جـ 1 ص 19 - 27.

(29) كشف الظنون جـ 1 ص 721.

فهذا تعريف يرد مفهوم (الخلافيات) إلى مفهوم (الجدل) باعتراف المؤلف نفسه.

وفي مقابل ذلك نجد لحسن الحظ تعريفاً لابن خلدون يذكر خصائصه بكل تحديد مطلوب؛ فهو أولاً يحدد مجاله: «الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية، [وقد] كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم»[30]. ومن ناحية أخرى يتميز الفقيه الذي يتخصص في علم الخلاف عن المجتهد. والواقع أنه «لا بدّ لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام، كما يحتاج إليها المجتهد؛ إلا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلافيات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة»[31].

ثم يأتي ابن خلدون بعد ذلك ليحلل العوالم التي تعتبر أساساً لولادة هذا النوع، وتطوره فيقول: «كان للمقلدين أن يقلدوا من شاءوا منهم [المجتهدين]. ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار، وكانوا بمكان من حسن الظن بهم، اقتصر الناس على تقليدهم، ومنعوا من تقليد سواهم لذهاب الاجتهاد وصعوبته وتشعب العلوم التي هي مواده باتصال الزمان، وافتقاد من يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة؛ فأقيمت هذه المذاهب الأربعة على أصول الملة»[31].

وبهذا ولِدَ نوع جديد تطور بالتوازي مع ما سبقه في الوجود، أعني الخلاف في أصول الفقه، أو الجدل بتعبير أدق، على ما سنرى فيما بعد. ويسجل ابن خلدون التبعية المنهجية للوليد الجديد بالنسبة إلى الآخر عندما يقرر أن «الخلاف بين المتمسكين بها والآخذين بأحكامها [جرى] مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية». ثم يستطرد المؤرخ

---

(30) المقدمة ص 456.

(31) السابق ص 456 - 457.

الكبير قائلاً: «وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه، تجري على أصول صحيحة وطرائق قويمة يحتج بها كل على مذهبه الذي قلده وتمسك به»، وهكذا «أجريت في مسائل الشريعة كلها، وفي كل باب من أبواب الفقه، فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك، وأبو حنيفة يوافق أحدهما، وتارة بين مالك وأبي حنيفة، والشافعي يوافق أحدهما، وتارة بين الشافعي وأبي حنيفة، ومالك يوافق أحدهما»[32].

ومن هنا نجد ابن خلدون ـ الذي يعتمد بلا شك على استنباطات عقلية، أكثر من اعتماده على دراسة متعمقة في وقائع الأشياء ـ نجده بعد أن استبعد الحنابلة، وهو خطأ فيما نظن[33]، يصل إلى إثبات تفرقة غير مدعمة، فيما يبدو لنا، بين مؤلفي المذاهب الأخرى حيث يقول: «وتآليف الحنفية والشافعية فيه أكثر من التآليف المالكية[34]، لأن القياس عند الحنفية أصل للكثير من فروع مذهبهم، كما عرفت، فهم أهل لهذا النظر والبحث؛ وأما المالكية فالأثر أكثر معتمدهم، وليسوا بأهل نظر؛ وأيضاً فأكثر أهل المغرب، وهم بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل»[35].

---

(32) السابق ص 456، ويذكر فؤاد سيزكين (G. A. S. T. I) ـ فعلا كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، (pp. 410, 421, 487)، وكتاب اختلاف مالك والشافعي (p. 487).

(33) أنظر في التطور الهام لهذا النوع لدى الحنابلة ج. المقدسي، ابن عقيل ص 8, - 216، 266 و 261 و 228؛ وانظر 21 - 110 .Le livre de la dialectique, pp.

(34) أما ما كتبه المالكية فانظر بصدده شجرة النور ـ رقم 135 ص 78 - 79، ورقم 139 ص 79، ورقم 202 ص 91، ورقم 205 ص 92، ورقم 208 ص 92، ورقم 266 ص 103 - 104، وهي كتب كاملة بعنوان (مسائل الخلاف) ألفها ابن الجهم (940/329)، مع هذه الإضافة: والحجة في مذهب مالك، وبكر بن العلاء (955/344)، والأبهري الصغير (975/365)، وابن الجلاب (988/378)، وابن القصار، وهو الوحيد الذي ذكره ابن خلدون من مذهبه، والذي يرى مخلوف أنه ألف أضخم كتاب عند المالكية وأخيراً القاضي عبد الوهاب (421 أو 1030/22) مع كلمات (الإشراف على) في أول العنوان. ولنذكر أن صاحبنا الباجي ذكر في المنهاج (ص 168 ، 441) عزمه على الكتابة في المسائل.

(35) المقدمة ص 457.

ومع أن ابن خلدون يؤكد أن الخلافيات قد ظهرت على المستوى العملي، بدءاً من العصر الذي كانت المذاهب الأربعة فيه قد بدأت تفرض نفسها بخاصة على جمهور الأمة الإسلامية، أعني منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، فإنه لا يحدد مع هذا الفترة التي بدأت فيها الكتابة في هذا النوع، بطريقة فنية ومنهجية؛ وأكثر ما قدمه في هذا المجال[36] أسماء مختلطة لبعض المؤلفين: فاسم الغزالي (1111/505) مع كتابه (المآخذ)، واسم الدبوسي (1039/430) مع كتابه (التعليقة)[37]، وابن القصار (1007/398) مع (عيون الأدلة)، وأخيراً ابن الساعاتي (1295/694)[38] مع (المختصر في أصول الفقه)؛ فهو يقول: «وقد جمع ابن الساعاتي في مختصره في أصول الفقه جميع ما يبنى عليها من الفقه الخلافي مدرجاً في كل مسألة ما ينبني عليها من الخلافيات»[39].

ولما كنا لم نتلق ـ تقريباً ـ شيئاً من هذه الآثار[40] فإننا مضطرون ـ إلى أن نعثر على شيء أفضل ـ إلى أن نعتمد على ما يقرره ابن كثير في كتابه (البداية) من «أن الدبوسي كان أول من أرسى قواعد علم الخلاف ومنحه وجوده»[41].

آداب البحث:

إذا كان ابن خلدون قد بدا، إجمالاً، مقنعاً شافياً في تفسيراته للخلافيات، فإنه يبدو لنا بنفس القدر، إن لم يكن أكثر، بالنظر إلى النوع

---

(36) السابق.

(37) ج. المقدسي، ابن عقيل ص 165 و 178 - 180.

(38) مظفر الدين أحمد بن علي البغدادي، مؤلف حنفي لكتاب (مجمع البحرين وملتقى النيرين)، وهو كتاب كثير الاستعمال، أنظر:

E. I. I. art. H. Suter.

(39) المقدمة ص 457.

(40) أنظر المذكرة رقم 37.

(41) ج. المقدسي، ابن عقيل ص 179 مذكرة 3.

الثاني ولكنه في هذه المرة دون أن يدري؛ فحيثما يفكر في تحديد الجدل ـ وجورج المقدسي يتبعه في ذلك[42] ـ، لا نجده يصف سوى (آداب البحث)، التي يطلق عليها أيضاً (آداب المناظرة)؛ وهي تتعلق بقواعد السلوك التي ينبغي مراعاتها في مجالس المناظرة؛ ولسوف نحكم عليه طبقاً للنص الذي كتبه عنه والذي ننقله كاملاً: «وأما الجدل[43]، وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول منه، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً، ومنه ما يكون خطأً، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً، يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب وحيث يسوغ له أن يكون مستدلاً، وكيف يكون مخصوصاً منقطعاً، ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال، ولذلك قيل فيه: إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال، التي يتوصل بها إلى حفظ رأي وهدمه، كان ذلك الرأي في الفقه أو غيره».

ومن الممكن أن نضيف إلى هذه الاعتبارات العامة ـ وابن خلدون، فضلاً عن ذلك، لا بدّ أن يكون قد اقتبسها، سواء من رسالة صغيرة مقصورة على هذا الموضوع، المحدود إجمالاً، أو من مقدمة أحد المؤلفات في الجدل ـ ملاحظات أخرى أكثر تحديداً، يمكن استقاؤها من كتاب (المنهاج)[44] أو من (كتاب الجدل على طريقة الفقهاء) الذي ألفه ابن عقيل

---

(42) كتاب الجدل، ص 119 - 120. وقد وضع مؤلف الكشف (جـ 1 ص 580) آراء ابن خلدون حين نقلها تحت عنوان (الجدل)، للتشابه الذي لاحظه بين النوعين، فيما يتعلق بالغاية المستهدفة، رغم أن غاية الجدل أخص في نظره.

(43) المقدمة ص 457، وانظر:

Trad. Quatremère, Notices, PP. 38 - 39.

(44) الفقرات 8 - 12، ونحن نعتمد في الملاحظات التالية على ابن عقيل. أما (المنهاج) الذي لا يقدم شيئاً ذا قيمة خاصة فمن الممكن إذا اقتضى الأمر أن يتيح لنا عناصر للمقارنة، من اليسير الرجوع إليها هنا.

(1119/513)؛ والأرجح أن تأليفه كان في نفس العصر الذي كتب فيه الباجي مؤلفه (المنهاج)[45]. ومن ذلك أن الآداب تفرض تحديد المسألة تحديداً دقيقاً، وكذلك تحديد الإجابة المقدمة عنها. وهي تلزم الخصمين أن يمتنعا عن الحديث معاً وفي نفس الوقت، وألا يقاطع أحدهما الآخر ما دام رأي أي منهما لم ينته تقديمه، وما دام عرض الأفكار لم يصل إلى غايته المنطقية، كما تلزمهما بألا يوجه أحدهما سؤالاً إلى خصمه قبل أن تكتمل مناقشة السؤال الأول؛ وكذلك نجد أن التلطف والرقة مما ينبغي التزامهما. فالذي يبدأ مناقشة يجب أن يلتفت إلى خصمه، وهو ملزم أن ينصت إليه بكل انتباه، دون أن يلتفت إلى أي شخص آخر؛ ثم إنه ينبغي أن يستخدم الأساليب الحسنة، وأن يحترز من السخرية بآراء الخصم، أو لومه، أو أن ينسب إليه بالمغالطة رأياً لم يقله، رغبة في أن يحمله مسؤولية أفكار لم يبدها[46].

وتذكر إلى جانب الآداب شروط الجدل؛ فالمناقشة لا يمكن أن تنعقد إلا بين خصمين متساويين، لأن الطرف الأدنى يقف تلقائياً موقف شخص يلتمس تعليماً، أو يكتفي بطرح أسئلة؛ فمن اللازم أن يتمتعا بنفس شروط الأمان، والصحة، وألا تكون بهما عاهة أو علة طارئة، كأن يجد أحدهما نفسه مشلولاً بسبب خوف أو استحياء، أو أي انفعال كان، على حين يبدو الآخر مالكاً كل قواه؛ والواقع أن أي إنسان يمكن أن يستغل صلته بأمير أو صاحب جاه، فيتصرف في عجرفة ويصدر عن مزاج غضوب عنيف، بحيث يضع الخصم في مركز لا يساعده على إعداد أدلته وعلى معاينة المواضع الملتبسة في المناقشة وعلى ربط كل مسألة بحالتها المناسبة[47].

إن من العسير أن نحاول تحديد التاريخ الذي بدأ فيه تأليف رسائل

---

(45) كتاب الجدل ص 203 الفقرات 5 - 8.

(46) السابق ص 203 الفقرة 7.

(47) السابق الفقرتان 5 و 6.

مستقلة ـي هذا الموضوع؛ وها هو ذا حاجي خليفة الذي عرف هذا النوع بتسميته الحقيقية، سواء فيما يتعلق بمادته ومبادئه وغايته القريبة والبعيدة، يؤكد أن «فيه مؤلفات أكثرها مختصرات وشروح للمتأخرين منها، وأشهر كتب هذا الفن ألفها شمس الدين السمرقندي (1203/600)»[48].

ولقد رأينا ابن خلدون ـ في النص المشار إليه فيما تقدم، والذي خصصه لما أطلق عليه الجدل، وما اعتبرناه نحن آداب البحث ـ يضع أصحاب هذا النوع في عصر أكثر تأخراً، قال: «وهي طريقتان، طريقة البزدوي (1100/493)[49]، وهي خاصة بالأدلة الشرعية من النص والإجماع والاستدلال، وطريقة العميدي (1218/615)[50]، وهي عامة في كل دليل يستدل به من أي علم كان؛ وأكثره استدلال، وهو من المناحي الحسنة، والمغالطات فيه في نفس الأمر كثيرة؛ وإذا اعتبرنا النظر المنطقي كان في الغالب أشبه بالقياس المغالطي والسوفسطائي، إلا أن صور الأدلة والأقيسة فيه محفوظة مراعاة، يتحرى فيها طرق الاستدلال، كما ينبغي؛ وهذا العميدي هو أول من كتب فيها، ونسبت الطريقة إليه، وضع الكتاب المسمى (بالإرشاد) مختصراً؛ وتبعه من بعده من المتأخرين كالنسفي (1310/710)[51] وغيره، جاءوا على أثره وسلكوا مسلكه»[52].

الجدل:

وأما النوع الثالث، وهو الجدل بالمعنى الدقيق، فإن ابن خلدون لن

---

(48) كشف الظنون جـ 1 ص 38 - 39، وانظر فيه مخطوطة (رسالة في آداب البحث) بمكتبة باريس الوطنية رقم 2350

(49) عن أبي يوسف محمد البزدوي، المتكلم وكتابه (معرفة الحجج الشرعية) المحفوظ بدار الكتب المصرية بالقاهرة (مخطوطات الأصول ـ رقم 232) ـ انظر:

Le livre de la dialectique, int. , p. 119, note 3.

(50) عن ركن الدين أبو حميد العميدي المتكلم، انظر:

Op. cit, int. P. 119, note 4.

(51) حافظ الدين أبو البركات النسفي، القاضي الحنفي.

(52) المقدمة ـ طبعة بيروت ص 457 - 458.

يشفي غليلنا فيه، وكذلك حاجي خليفة عندما يعرفه بأنه: «هو علم يبحث عن الطرق التي يقتدر بها على إبرام ونقض»؛ ومع ذلك فقد كان له فضل صوغه بالحد الأقصى من الوضوح والتحديد، بالنسبة إلى النوعين الآخرين؛ وهكذا يعتبر الجدل فرعاً من فروع (علم النظر) ـ وهو مصطلح عام يفيد في تعيين مجموعة الفروع الثلاثة ـ ويصوغ مبنى لعلم الخلاف ويستمد جوهره من علم المناظرة، حتى إنه يختلط به، على ما عليه الحال فيما كتبه ابن خلدون[53]، وليس هذا بنقد له.

وخلاصة القول أنه ينتمي إلى مجال المنطق، مع بقائه من حيث التطبيق مقتصراً على العلوم الدينية[54].

كذلك إن جمهور المتخصصين في هذا النوع (الجدل) يقدمون لنا تعريفات غامضة؛ فالشيرازي (1083/476) ـ الذي يرجح أنه كان مبدع هذا النوع[55] ـ لا يذكره بكلمة واحدة في كتابه (المعونة في الجدل)، عندما يعلن في مقدمته أنه لما كان قد لاحظ الحاجة الملحة التي يجدها دارس الفقه لمعرفة الأدلة المتعارضة، كما يعرف الاعتراضات التي يطلبون الإجابة عنها، فقد ألف هذه المقدمة مسبوقة بفصل لعرض الأدلة بعامة، حتى تتبع الاعتراضات وإجاباتها نفس التصنيف[56].

وصاحبنا الباجي لم يقل أكثر من هذا في مقدمته (للمنهاج)، على الرغم من أنه قد خصه ببحث مطول[57].

والوحيد بقدر علمنا الذي يبرز في هذه المرحلة، من أول ظهور

(53) أنظر المذكرة رقم 42.
(54) كشف الظنون جـ 1 ص 579.
(55) أنظر ما يلي.
(56) المعونة ورقة 3 وجهاً وظهراً.
(57) الفقرات 1 - 13.

هذا العلم إلى منتصف القرن الخامس الهجري - وهو تاريخ التأليف المرجح (للمنهاج) - هو الحنبلي ابن عقيل في مقدمته (لكتاب الجدل)، الذي استطاع أن يضع له تحديداً كاملاً وصحيحاً؛ فهو يؤكد أولاً - وفيما يتعلق بسبب حدوثه - أن البداهة هي التي تفرضه؛ فالواقع أن كل خبر يحتوي بتعريفه على موجبة أو سالبة، يثير بذاته الجدل؛ ولذلك ترى المذاهب الفقهية - وهو رأي يتمسك به المؤلف - أن الإدعاء بأن التعليل بالقياس دليل، يقابله رأي آخر يعارضه هو أن: «القياس ليس دليلاً». ومن ناحية أخرى، حينما نقف في مواجهة رأيين متناقضين يتصلان بسلطان الله، أفلا يكون الدليل الفقهي من هذا القبيل متناقضاً كذلك بالنسبة إلى الله!!. وهكذا نجد أنفسنا محصورين داخل استحالة عقلية خطيرة(58)؛ ومن ثم كان اللجوء إلى الاجتهاد، ذلك الحد الأقصى من الجهد الذي ينبغي على الفقيه المتخصص أن يبذله، من أجل البحث عن الحكم بوساطة التأمل العقلي (النظر)، والاستنباط المنطقي (الاعتبار).

ولكن، أو لسنا هنا في مجال الذاتية الإنسانية، على حين أننا نبحث عن شريعة الله؟.. ألا يجب لكي نتخلص من هذه الذاتية أن نستخلص أساساً وقواعد نرجع إليها حتى نضمن الموضوعية؟ ذلك هو دور النص الذي أنزله رب الشريعة؛ إن هذه الظاهرة العلوية يفهمها العقل الإنساني، بفضل المعجزة التي أظهرها الله بحكمته في آياته، أثراً من آثار عنايته؛ يقول ابن عقيل: فالله لا يعين الكاذب حين ييسر له بوساطته إظهار معجزة؛ والدليل على أنّه لا يؤيد إلا المتمسك بالحق الذي هو واحد وثابت وأبدي، هو أبديته ذاتها؛ وهذه الأبدية ثابتة بدورها بأفعاله التي تجلوها دائماً التغييرات التي لا تتوقف بمقتضى مشيئته (59).

ونلاحظ في طريقنا أن المنهج بارع، ولكنه مع ذلك تقليدي؛ وفضلاً

---

(58) كتاب الجدل الفقرة 2.

(59) السابق الفقرة 3.

عن ذلك فليست هذه هي المرة الأولى التي تتجلى فيها المعجزة العقدية في صورة حل معجز، إن صح القـول، لحل المشكـلات الميتافيـزيقية الشائكة العصية بالنسبة إلى الضمير الإسلامي، بل والضمير الإنساني.

وبعد سبب الوجود والعماد الشرعي والمشروع، يأتي التحديد المتفق مع الغاية المستهدفة: الجدل أو النظر ـ ومؤلفنا لا يتوقف أمام الأفكـار الدقيقة ليميز بينهـا. فكلاهما يرمي إلى تحويل خصم من مذهب إلى مذهب آخر، ودفعه إليه عن طريق الاستدلال؛ وهذا الاستدلال قد يكون صحيحاً أو مجرد استدلال غامض أو زائف[60]. ومن هنا نشأ البحث، الذي استعرضناه آنفاً، والذي خصص لشروط الجدل، وقواعد آدابه، وهي وإن كانت غير ذات أثر كبير، إلا أنها في نظر المؤلف تفيد في إبراز الجوانب المختلفة لهذا النوع.

وأخيراً فلنخصص بعض السطور للتعليم الذي يقابله الجدل؛ ففي الحالة الأولى، نجدنا أمام خطأ يحتاج إلى تصويب ومواقف غامضة ينبغي تعديلها، ونقاط فاسدة يجب الكشف عن فسادها لتنحيتها عن طريق الأسئلة والأجوبة؛ وفي الحالة الثانية يرد السؤال إلى سائله ليقال له: أثبته بصورة أكثر صواباً! حتى تكون الإجابة أكثر ملاءمة؛ فالصواب لا يمكن أن يتفق مع غير الصواب[61].

ومن الممكن أن نستمر في وصف الجدل بتحليل بناء كتاب ابن عقيل بيد أن هذا البناء لما كان مماثلاً في خطوطه العامة لما يراه الباجي، شأن الشيرازي، فإننا نؤثر أن نرجىء دراسة هذه النقطة إلى التحليل الذي خصصناه لتقديم المنهاج[62]. ولنختم هذا الجزء بتقديم الكتب الأخرى في

(60) السابق الفقرة 4.

(61) السابق الفقرة 9.

(62) أنظر المنهاج، مدخل.

هذا النوع، التي وصلت إلينا؛ ولسوف نجعل في نهايتها كتاب ابن عقيل، حيث نخصص له بحثاً أطول. لقد تلقينا عن الشيرازي شيخ الباجي، وشيخ زميله ابن عقيل الحنبلي في فن الجدل، (كتاب المعونة في الجدل)[63]؛ ولعلنا بهذا ندرك التكوين المتشابه للتلميذين؛ ويبدو أن الكتاب كامل، وخطته في مجموعها تفرض علينا التسليم بهذا، كما تفرضه مقدمته وخاتمته؛ ثم إن نسبته إلى المؤلف لا شك حولها، استناداً إلى النقد الداخلي؛ ذلك أن مضمون الكتاب يدلنا على التشابه بين أفكاره وبين ما عرف في مؤلفات أخرى عن صاحبنا الشافعي، سواء من خلال كتابه الثاني عن الجدل، الذي وصل إلينا والذي سوف نتناوله بالحديث، أو من خلال النقول العديدة لنصوص من الشيرازي أوردها الباجي دون ذكر مصدرها، في كتابه (المنهاج) وأيضاً وبصفة خاصة في (إحكام الفصول). ثم إن كتاب الشيرازي هذا قد ذكره السبكي[64]، كما ذكره بروكلمان[65].

وأما على مستوى النص فمن الممكن أن نقول نفس الشيء عن الكتاب الثاني للشيرازي، وهو كتاب الوصول إلى مسائل الأصول[66]؛ غير أن هذا العمل ـ مع ذلك ـ لم يذكره سوى حاجي خليفة[67]؛ وهذا أمر قليل الأهمية، ولا سيما إذا ما عرفنا أنْ الكتاب يرد قارئه في كثير من الأحيان إلى (الملخص)، الذي أثبته السبكي بين كتب الشيرازي، مقروناً بـ(المعونة) الذي يأتي بعده ويذكره[68]. والكتاب ينقصه في آخره بضع

---

(63) لقد استطعنا ـ بفضل المساعدات الطيبة التي قدمها لنا (معهد البحوث وتاريخ النصوص) التابع للمركز الوطني للبحث العلمي بباريس ـ أن نحصل على ميكروفيلم لمخطوط مكتبة قونة، يحمل رقم 1183، وهو بخط مشرقي سهلة قراءته، وحالته حسنة، ويقع في 54 ورقة، ومسطرته ثلاثة عشر سطراً في الصفحة، بتاريخ (1341/742).

(64) الطبقات جـ 3 ص 88.

(65) G. A. L., G. I., p. 486.

(66) أعددنا له نشرة محققة، صدرت في الجزائر سنة 1979.

(67) كشف الظنون جـ 2 ص 297.

(68) Catalogue . fasc. I., p. 171, col .2 ونسخة المكتبة الأهلية بباريس (القسم العربي رقم =

ورقات، وهي ليست بالكثيرة، إذا حكمنا على ذلك من واقع المادة التي تشتمل عليها عادة تلك الفصول التي ترد بصفة عامة في نهاية أي كتاب عن الجدل في الأصول.

بيد أنه من ناحية أخرى كان ينبغي أن يسبق بجزء آخر، لم يصل، إذ كان المفروض أن نجد في هذا الجزء الأول: المقدمة التقليدية، والبحوث التي تخصص عادة لدراسة الأدلة بصفة عامة، والمصدر الأول للشريعة، وهو القرآن؛ لكن مخطوطتنا تبدأ بالفصل المعنون (بيان الخبر، وطريقة إثباته)، أي فحص الحديث[69].

وقد نشر كتاب الجدل لابن عقيل منذ عامين، بوساطة ج. المقدسي الذي قدم عن هذا الفقيه الحنبلي عملاً آخر في غاية الأهمية، هو رسالته الأساسية التي قدمها إلى كلية الآداب والعلوم الإنسانية بباريس[70]؛ والمؤلف يقدم لنا نصاً سهل التناول، بفضل التحقيقات التي أضافها، والفهارس التي ألحقها[71].

وقد حاول ج. المقدسي في مدخل كنا نتمنى أن يكون أكثر إسهاباً ـ فقد جاء في صفحتين ونصف صفحة يضاف إليهما مثلهما لوصف المخطوط ـ حاول أن يصف فن الجدل وصفاً سريعاً معتمداً على ابن خلدون فحسب، كما اعتمد في بعض المعلومات على مؤلف (كشف

= 786) يبدو أنها وحيدة، Unicum وهي مجلد من 169 ورقة، ومقاس الصفحة $17\frac{1}{2} \times 25\frac{1}{2}$ سنتيمتراً، ومسطرتها 21 سطراً في الصفحة، ودوسلان de Slane الذي يؤرخه بالقرن السادس عشر يعتبره «كتاباً في علم الكلام المدرسي» بعنوان Principes (foi) وهو بخط واسع ومشرقي ومع ذلك فهو معيب جداً.

(69) الوصول الورقة 1 ظهراً.

(70) النص العربي مكون من 75 صفحة، ومذكور تبعاً لنسخته الوحيدة، والموجودة في المجموعة (أ) تيمور، المحفوظة بدار الكتب المصرية.

(71) نود أن ننوه بالجهد الذي بذله المعهد الفرنسي بدمشق للنشر الرائع للكتاب وهو الجهد الذي تعودناه منه منذ سنوات طويلة.

الظنون)، ومن ثم على مصدره الأساسي (مفتاح السعادة) لطاش كبري زادة (1560/968)[72].

ولقد رأينا أن ابن خلدون لا يتكلم هنا إلا عن قواعد الآداب الخاصة بهذا النوع؛ وهذه القواعد تحتل مكاناً بارزاً، كما ذكرنا فيما تقدم، في كتب الجدل التي ألفت في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، في بواكيره، ولكنها لم تقنن في مؤلفات مستقلة إلا في تاريخ متأخر. ومن هنا كان النقد المتوقع من جانب ج. المقدسي[73]، حيث لم يستطع التمييز بين النوعين، فجعل تاريخ النشأة للنوع الذي تخيله أكثر تقدماً، أعني النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

وهكذا أخذ في اعتباره ابن الراوندي (909/297) والبلخي (931/319) والأشعري (935/324) والماتريدي (933/333)، وهؤلاء ثلاثة من مؤلفي القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ولكنهم جميعاً قد ألفوا كتباً في الجدل لم تصل إلينا؛ وهي من ثم تتعلق بقضايا يصعب الحكم عليها؛ وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه المؤلفات يرجح أنها تنتمي - على رأي ج. المقدسي - إلى مجالات متنوعة مثل الفلسفة وعلم الكلام والشريعة، وهو وضع ليس من شأنه أن يسمح لنا برؤية أكثر وضوحاً وأتم دقة عن أصل فن الجدل الذي يستأثر باهتمامنا[74].

---

(72) كتاب الجدل ـ المدخل ص 119 - 20، والمذكرة (5) ص 120.

(73) السابق ص 120.

(74) يرى حاجي خليفة في (كشف الظنون جـ 1 ص 580) أن الذي أنشأ فن الجدل ربما كان أبا بكر محمد بن على القفال الشاشي (335(*)/ 976) وانظر أيضاً: G. A. L., S, I, P. 307 وكذلك: G. A. S., pp. 497 - 8 وبخاصة بالنسبة إلى مؤلفاته، وقد ذكر حاجي خليفة من بين مؤلفي هذا الفن، إلى جانب ذكره للبلخي (السابق)، وللماتريدي (ج 2 ص 1408) ذكر أيضاً (آداب الجدل) للأسفراييني (1027/418) وللبلخي (ج 2 ص 45)، كما ذكر كتاب أحكام الجدل والمناظرة على اصطلاح الخراسانيين والعراقيين للمدائني (1258/656) (ج 1 ص 18).

(*) في كشف الظنون (580/1) أن القفال توفي سنة ست وثلاثين وثلثمائة. (المترجم).

ويشير ج. المقدسي ضمناً إلى صمت ابن خلدون أمام كتاب ابن عقيل، ومن ثم ـ على ما نرى نحن ـ صمته أمام التراث الجدلي للشيرازي والباجي، الذي وصل إلينا؛ لقد كان يجهل وجود هذا التراث على ما يبدو؛ ولذلك فهو يقلل من أهمية الكشف عنه، ذلك أن الكتب التي عالجت آداب المناظرة كانت في متناول اليد، وبقدر كبير، إذا ما قسنا الموقف بإمكانات حصر المؤلفات، وقوائم المكتبات العامة والخاصة[75].

أما عن صحة نسبة كتاب الجدل لابن عقيل ـ وهي المشكلة التي سبق أن حسمها ج. المقدسي عن افتراض لا عن بينة في رسالته المذكورة آنفاً[76] ـ فلا جديد يمكن أن يثار هنا، سوى أن اسم المؤلف مذكور على الصفحة الأولى من المخطوط، وأنه قد جاء في ثنايا الكتاب حديث عن فقهاء من الحنابلة، كانوا فعلاً شيوخ ابن عقيل؛ ولا جديد أيضاً يمكن أن يؤتى به فيما يتعلق بتاريخ التأليف ومكانه[77]، وهو أمر له أهميته؛ والواقع أن من الممكن إثبات أن الشيرازي حقيقة كان شيخاً لصاحبنا الحنبلي، وكان في نفس الوقت شيخاً لصاحبنا الباجي المالكي، ولذلك ترك فيهما أثره الذي لاريب فيه، في معرفة الجدل على الأقل؛ ولكن لا شيء يدل بيقين على أنه كان أول من وضع مؤلفات مكتوبة في هذا الفن[78]. ومع أن الشك يحوم حول المؤلفين الثلاثة ـ فقد مات الشيرازي عام (1083/476)، على حين يبدو أن الباجي كتب منهاجه، كما رأينا[79]، بين عامي (1048/440) و (1081/474) ـ إلا أنه يبدو من الممكن أن نجعل تاريخ التأليف بالنسبة إلى كتاب ابن عقيل قبل سنة (1072/465)، وهو تاريخ

(75) أنظر المذكرة رقم 73 السابقة.
(76) ابن عقيل ص 516.
(77) كتاب الجدل ص 121.
(78) أنظر ما قبل.
(79) أنظر ما سبق.

عدوله عن الاعتزال، وعن تصوف الحلاج؛ وهو موقف ذو أهمية كبيرة في حياته، إذ إنه أدى به إلى الاشتغال بالوعظ، ثم عمل مدرساً للشريعة[80]، ابتداء من سنة 475 هـ.

والسبب في ذلك أيضاً أن هذا الكتاب في الجدل يسجل لدى مؤلفه قمة الازدهار العقلي، والتفتح المذهبي الفقهي، والمدخل الواسع إلى الاجتهاد؛ وإن إلقاء نظرة سريعة على دليل الأعلام الذي صنعه ج. المقدسي ترينا أن المؤلف يذكر الأحناف 23 مرة - في مقابل 26 مرة للحنابلة - وهو لا يذكر الأحناف دائماً ليفند آراءهم؛ فأما المعتزلة فإنه يذكرهم في ستة مواضع؛ ويذكر الرافضة والإمامية بنفس القدر؛ وهو أمر لا نستطيع أن نغفله عندما نتذكر أن الجزاءات التي قررها الخليفة القادر عام (1017/408)، وأنزلها بأنصار المذهب المعتزلي والرافضي، وجميع المذاهب الأخرى التي تعتبر معارضة للإسلام السنّي، كانت في الواقع تهدف إلى ضرب المذهب الحنفي بخاصة، ففي كنفه ازدهر الاعتزال[81].

بقي أن نقول كلمة سريعة عما يفترض أنه كان الغاية المستهدفة لابن عقيل، المؤلف المجادل؛ فهو يترك لدى قارئه انطباعاً واضحاً بأنه يعتبر نفسه أول من كتب في هذا النوع الفني، وأنه على ذلك يقوم بعمل بكر في التأليف؛ ولعل شيوخه المجادلين هم الذين دفعوه إلى كتابته، ولكنه استلهم بطبيعة الحال ذوقه الشخصي، باعتباره حنبلياً طُلَعَةً يهوى - فوق كل شيء - الخلاف، القضية الأولى التي تشارفنا في كتابه؛ ولعله كان يبحث عما كان يبحث عنه الباجي، في اهتماماته المالكية الأندلسية. وهكذا نجده، وهو يدافع عن الاختيارات الأساسية للمذهب الحنبلي، يهدف إلى أن يفتح باباً أوسع للاجتهاد، وأن يدفع بالمذهب أكثر فأكثر على طريق الجدل الفقهي.

---

(80) ابن عقيل ص 440 - 441.

(81) السابق ص 300.

3 — تقديم المتناظرين: ابن حزم والباجي:

سبق أن ذكرنا في عجالة[82] عودة الباجي إلى وطنه الأندلس، حوالي عام (1047/439)[83]، بعد أن أقام في المشرق ثلاث عشرة سنة، تلك العودة التي رحب بها المالكية باعتبارها حدثاً ذا أهمية رئيسية؛ ذلك أن تاريخ المناظرات بين المالكية في المشرق والمغرب وبين خصومهم، ولا سيما الشافعية، في القرون الوسيطة أو في العصور الحديثة، قلما نجد فيه موقفاً كهذا، وعلى الأقل بالنسبة إلى الأندلس، موقفاً يتمثل فيه ذلك القدر من الارتباك، على ما يرويه الفقهاء والمؤرخون المالكية، وخاصة ابن العربي (1148/543)، وعياض (1149/544).

ابن حزم، نغمة نشاز في التناغم المالكي بالأندلس:

لقد كان ابن حزم ـ الذي قدمه هؤلاء المؤلفون على أنه السبب الأساسي والوحيد في هذا الموقف ـ قد نجح في تحقيق مكاسب هائلة كتلك التي تمت له، على حساب أبي الوليد بن البارية؛ فقد كان أبو الوليد معدوداً من بين فقهاء ميورقة، بل لقد كان من أشهر وأرفع رجال طبقته[84]،

---

(82) أنظر ما سبق.

(83) إحسان عباس، تاريخ ص 252 - 253، يجعل تاريخ هذه المناظرات التي نشبت بين الباجي وابن حزم، بعد عام (1060/452)، معتمداً على التكملة جـ 1 ص 391 طبعة القاهرة (طبعة مدريد جـ 1 ص 126 ـ رقم 443)؛ والواقع أن من الممكن أن تقرأ فيه أن محمد بن سعيد الذي كان في صف الباجي ضد الفقيه الظاهري «سافر للحج سنة 452» «ثم صدر إلى ميورقة، مسقط رأسه، فاستقدم الباجي عندما ظهر فيها ابن حزم». هذا النص لابن الأبار قليل الوضوح، ويحتاج إلى تحديد بمعلومات أخرى متاحة لنا؛ وهكذا نعرف من الحلية لابن الآبار (جـ 2 ص 128) أن هذه المجالس بدأت بمحضر من ابن رشيق، والي الجزيرة، وأنه مات هرماً بعيد سنة 440، تبعاً لما ذكره الحميدي (جذوة. ص 114 - 115، رقم 207)؛ وعياض (ج 4 ص 805) يضع هذه المجالس من ناحية أخرى بعد عودة الباجي من المشرق مباشرة. ولنلاحظ أخيراً أن جميع المصادر التي رجعنا إليها لا تتحدث إلا عن مجموعة واحدة من المناظرات التي وقعت في زمن قصير، ومكان محدد، وانظر أيضاً:
(C. Van Arendonk, E. I. (1), art., Ibn Hazm).

(84) المدارك جـ 4 ص 826.

وهي الطبقة العاشرة من المالكية؛ فخلال مناظرة يؤرخها ابن الأبار، بعد عام (1038/430)، وهو تاريخ وصول الفقيه الظاهري إلى ميورقة، بسعي والي الجزيرة، ليتيح له أن ينشر آراءه، وقع الفقيه المالكي المسكين في زلة[85]؛ فقد أرهقه خصمه الخطير إلى حد كبير. حتى إن الوالي الذي كان يشهد محاوراته معه في قصره أودعه السجن، وطلب منه بعد أيام أن يرجع عنها أمام شهود، ثم أطلق سراحه، وسمح له أن يغادر الأندلس في رحلة طويلة للحج، ومات خلال هذه الرحلة[86].

وجاء من بعده ميورقي آخر، هو أبو عبد الله بن عوف، وهو فقيه مالكي وقاض، فصادف إخفاقاً بعد هذه السنة (430 هـ)، وهي السنة التي اشتهرت ببداية عهد التعليم الظاهري في الجزيرة[87]. ثم جاء فقيه مالكي ثالث هو محمد بن سعيد، وهو أيضاً من ميورقة؛ فكان أحكم نظراً حين طلب معونة الباجي الذي كان في ذلك التاريخ على وجه التحديد يعيش على أحد شواطىء إسبانيا؛ وهكذا بدأت مجالس المناظرات التي كانت أيضاً بمشهد من ابن رشيق هذا، وانتهت بعد ذلك إلى ما سبق أن عرفناه[88].

وليس من نافلة القول ـ منهجياً ـ أن نتساءل عن صحة هذه الوقائع، بل حتى عن احتمال وقوعها. ولنذكر أولاً أن كثيراً من الفقهاء والمؤرخين قد أثبتوها، وكانوا جميعاً من المعاصرين لصاحبينا المتناظرين، ابن حزم والباجي، أو كانوا من بعدهما بقليل، أي إن غالبيتهم من أبناء القرن

---

(85) التكملة (طبعة مدريد) جـ ص 718، رقم 2027.

(86) السابقة، وانظر المدارك جـ 4 ص 826، حيث فسر الحبس والإذلال اللذين فرضهما الوالي بأنهما نتيجة تعصب ابن حزم منبهاً إلى أن الباجي ذكر خبره معه في كتاب (الفرق) وهو الكتاب الذي خصصه لمناظراته مع ابن حزم، كما هو معروف.

(87) التكملة جـ 2 ص 523 رقم 1467.

(88) السابق جـ 1 ص 126 رقم 443.

التالي. وقد وجدنا أن الروايات جاءت بنفس الألفاظ في أغلب الأحيان، معبرة عن فكر متماثل، ومترجمة عن نظرة متجانسة؛ كما أن بعض هؤلاء الفقهاء، من ناحية أخرى، ونعني هنا القاضيين عياضاً وأبا بكر بن العربي - وكلاهما قد نقل عنه ابن فرحون (1397/799) والمقري (1632/1041) - قد حرصا على أن يعبرا عن أسفهما الشديد للوضع المحزن الذي كان يواجهه المذهب المالكي، مذهبهما. لذلك يمكننا الاعتماد على هذا الحكم[89].

وفضلاً عن ذلك، إن هذا الحكم لا تنقضه الروايات الواردة لدى مؤلفين أدنى عداء من السابقين بالنسبة إلى خصوم المذهب المالكي، أولئك الخصوم الذين احتل ابن حزم - كما سنرى - مكان الصدارة بينهم.

ويجدر بنا أخيراً أن نلاحظ أن هذا الحكم قد جاء أيضاً لدى مؤلفين يتعاطفون بعض التعاطف مع ابن حزم، كالمؤرخ ابن حيان (1076/469)[90]، على ما يقرره ابن بسام في الذخيرة (1147/542) أو صاعد الأندلسي (1070/462) في طبقاته[91]، والذهبي في تذكرته[92].

---

(89) جاء على التوالي في المدارك جـ 4 ص 805، والعواصم جـ 2 ص 67 وما بعدها؛ ويذكر الديباج المذْهَب (وليس المذَهَّب، كما جرت العادة بذكره بسبب تناسه مع المَذْهَب) ص 121 - العواصم، ولا يذكر المدارك إلا قليلاً؛ وهو يورد نص عياض، إن لم يكن حرفياً، فبألفاظ مخففة، ويقدم له بالعبارة التالية: «قال بعضهم»؛ وأخيراً نذكر: نفح الطيب، الذي يعيد ما ذكر المدارك نقلاً عنه. جـ 2 ص 272.

(90) الذخيرة 1/1 ص 140 - 142.

(91) إذا نحينا التحفظات التي أخذها صاعد على ابن حزم المنطقي مؤلف التقريب - وهي تحفظات سوف تكون محل عنايتنا في هذا العمل، في الجزء الخاص بالمسوغات العقلية للقياس عند ابن حزم - فإن الحكم في مجموعه يعتبر مؤيداً. انظر: نفح الطيب جـ 2 ص 283، والطبقات (ترجمة رجيس بلاشير) ص 141 - 142.

(92) الواقع أن الذهبي يورد بمناسبة ابن حزم أحكام خصمه ابن العربي، كما يورد آراء أخرى، سواء كانت أقل عداءً، أو أكثر تأييداً للفقيه الظاهري، بيد أن طريقته في تقديم هذه المادة - مضافة إلى بعض آرائه الخاصة المؤيدة بكل وضوح - توحي بالتعاطف الذي يستشعره نحوه.

المذهب المالكي الأندلسي هو أساساً مذهب قضائي:

وأما فيما يتصل باحتمال وقوع المناظرات فإننا نلاحظ أن إسبانيا الإسلامية منذ عام (796/180)، وهو التاريخ المرجح لدخول المذهب المالكي في هذه البلاد، قد بقيت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتلك المؤلفات المالكية المصنفة في المسائل والنوازل والفتاوى والأحكام والوثائق[93]. هذه المؤلفات ـ كما نعلم ـ تقوم على صياغة حلول جاهزة، في الجوهر وفي الشكل، للمشكلات التي تثيرها الحياة اليومية في البلاد، أو التي يمكن أن تطرحها؛ فهي تستمد مادتها بصورة طبيعية لتحديد حكمها من مجموعات المسائل التي يسندونها أساساً إلى الإمام مالك (795/179) أو تلميذه المباشر ابن القاسم (806/191) أو تلاميذ آخرين أكثر بعداً مثل سحنون (847/240) مؤلف المدونة. وقد دونت في بداية القرن الثالث(*) للهجرة، دونها ابن حبيب (845/238) مؤلف الواضحة، والعتبي (869/255) مؤلف العتبية، «وهما مرجعان لم يلبثا أن فرضا نفسيهما على إسبانيا الإسلامية جميعها وأديا إلى العديد من الشروح الغنية، ذوات القيمة الجوهرية»[94]؛ ولكن «نمواً ملحوظاً قد تبع هذا في التأليف في إجراءات التقاضي المتصلة بالأحكام والوثائق»[95]. وهكذا «يمكن القول تلخيصاً للأمر بأن مالكاً،

= أنظر: التذكرة جـ 3 ص 1146 - 1153.
ويجب أن نذكر أيضاً الحكم الذي أصدره الغزالي (1111/505) على ابن حزم والذي يرويه دائماً الذهبي من أنه وجد كتاباً ألفه ابن حزم عن أسماء الله الحسنى، يشهد بمعرفته الواسعة، وعقله الراجح، وسيلانه الذهني. السابق جـ 3 ص 1147.

(93) لتحديد تاريخ دخول المذهب المالكي في الأندلس، أنظر فيه إ. ليفي بروفنسال في كتابه: Histoire, t. I, p. 146 - 9، وما ذكره المؤلف في كتابه كمراجع. وانظر أيضاً أ. قونزالس بالانسيا A. Gonzales Palencia في كتابه.
Historia (trad. H. Monès, pp. 417 - 418 = (تعريب ح. مؤنس.

(*) في الأصل بداية القرن الثاني، وما ذكرناه هو الصواب. (المترجم).

(94) عبد المجيد تركي في مقاله: Vénération, P. 45.

(95) السابق.

مؤلف الموطأ أساساً، لم يستطع أن يدفع الأندلسيين إلى مشاركته في تعلقه الكبير بالسنة، وبأصول الشريعة. وقد كان محتماً الانتظار حتى نهاية القرن الرابع للهجرة لنشهد حقيقة الاهتمام المتواصل الفعّال والخصب بهذين العلمين من علوم الدين[96]. وعلى نفس هذا النمط يمكن أن نقرر أن أئمة الفكر في المذهب المالكي الأندلسي قد أعرضوا حتى ذلك الحين عن إعمال الاجتهاد والرأي والنظر والجدل، سواء في مجال أصول الفقه أو في مجال أصول الدين[97].

وهكذا واجهت إسبانيا الإسلامية موقفاً فريداً، ومع ذلك لم يكن مثاراً للقلق الكبير؛ ذلك أن هذا البلد لم يعرف حتى بداية القرن الخامس الهجري خصوماً جادين لهذا المذهب المالكي القائم على المسائل[98]؛

---

(96) السابق: Op. cit, pp. 44-45.

(97) نحن نترجم عادة بعض المصطلحات الواردة على النحو التالي:

اجتهاد = effort personnel

رأي أو نظر = méthode de spéculation rationnelle.

فن الجدل أو المناظرة = art de la polémique.

أصول الفقه = méthodologie, sources de droit.

علم الكلام = théologie.

(98) يصر القاضي عياض على أن يفرق في تعاليم الإمام جانب المسائل عن جانب الحديث، قال: «قال مطرف: كان إذا أتى الناس مالكاً خرجت إليهم الجارية فتقول لهم: يقول لكم الشيخ: تريدون الحديث أو المسائل؟ فإن قالوا: المسائل، خرج إليهم، وإن قالوا: الحديث، دخل مغتسله واغتسل، وتطيب ولبس ثياباً جدداً» (الشفاء جـ 2 ص 45، والمدارك جـ 2 ص 154 - 155). ومن ناحية أخرى يذكر عياض أن أول تلاميذ أندلسيين رحلوا إلى المدينة قاصدين مالكاً عكفوا عندما عادوا إلى الأندلس على نشر فقه المسائل أكثر من واية الحدي[illegible]» (المرجع السابق جـ 1، ص 348 - 350، وجـ 2 ص 492 و 535 وجـ 3 [illegible] 16 - 20). إن علينا إذن أن ننتظر حتى القرن الرابع الهجري لنشهد تعليماً أكثر توازناً، ولنرى «ابن [illegible] ى (1008/401) يوزع تدريسه، كما كان يفعل مالك، بين نوعين من الدراسة، أحدهما للموطأ، أو كتاب مثله، كل يوم اثنين، والآخر لمدونة سحنون (854/240)، أو لمستخرجة العتبي (868/255)، أو لمجموعة من الفتاوى المماثلة، وذلك كل يوم ثلاثاء» (المدارك جـ 2 ص 154، نقلاً عن عبد المجيد تركي Vénération ص 51 مذكرة 4).

وربما أضفنا إليه عقيدة الأشاعرة التي دخلت على الأرجح منذ بداية القرن الخامس، رغم أن إ. قولدتسيهر قدرد هذا التاريخ إلى قرن متأخر[99].

---

(99) يرى المؤلف أن الفضل في إدخال عقيدة الأشاعرة إلى المغرب على نطاق عام يرجع إلى إمام الموحدين ابن تومرت، وذلك لتحل محل «التمسك الساذج بتفسير المجسمة الذي كان قد استقر في تلك البلاد» (Introduction , pp . 54-55). ونلاحظ أيضاً أن إسبانيا الإسلامية حين قسمت بين أتباع الحشوية المتشددين، وبرد الفعل، بين أتباع المعتزلة من جانب آخر «أصبح من المحال وجود كلام معتدل، كالمذهب الأشعري في الشرق، يحدث تأثيراً عاماً نافذاً» (السابق ص 66). ويستخلص المؤلف أنه قبل وصول ابن تومرت كان المتكلمون من المالكية يتخذون موقف التسامح النسبي في مواجهة الفلاسفة الذين يهاجمون الأشاعرة، «الرعب الحقيقي» للمالكية (السابق ص 79).

هذه الملاحظة الأخيرة يمكن أن تكون أكثر تدقيقاً في الواقع إذا ما علمنا أن كثيراً من المالكية، ومن المبرزين في عصر المرابطين، كأبي بكر بن العربي - ربما بعد رحلته إلى المشرق - قد تعلقوا بالمذهب الأشعري باعتباره العقيدة الوحيدة، وقد كتب ابن العربي في العواصم إلى تلاميذه «الذي أراه لكم على الإطلاق أن تقتصروا على كتب علمائنا الأشعرية وعلى العبارات الإسلامية والأدلة القرآنية» (المرجع السابق ص 86، نقلاً عن عبد المجيد تركي في La Culture ص 79). وينبغي أيضاً أن نذكر صاحبنا الباجي الذي هاجم ابن حزم مذهبه الأشعري في كتابه (الفِصَل) . وأضف إلى ذلك أنه قبل منتصف هذا القرن الخامس الهجري - الذي يذكر على أنه التاريخ المرجح للسماح بدخول المذهب الأشعري إلى إسبانيا الإسلامية مع الباجي - ينبغي ملاحظة أن بعض الفقهاء الأندلسيين كانوا يتعاطون الجدل في مسائل الكلام، مما جلب عليهم المضايقات والاضطهاد، وقد سلكهم عياض في عداد (أصحاب الجدل في العقائد) في مقابل الفقهاء والمحدثين، (المدارك جـ 4 ص 675)؛ وانظر مثلاً حالة القبري (1015/406)، وهو جد الباجي، الذي عانى كل ألوان الشقاء - وذلك في تعليل القاضي - بسبب تعلقه بهذه العلوم النظرية الغريبة في أعين الأندلسيين، ولذلك نفي إلى مراكش بيد المنصور، الذي كان يسعى لوضع حد للفتن (المرجع السابق جـ 4 ص 674-676). قارن هـ. ر. إدريس في محاولة: H. R. Idris in Essai، وهو يرى أن بداية هذا المعتقد في البلاد ترجع إلى القرن الرابع، بفضل تعاليم ابن أبي زيد القيرواني، المتوفى سنة (996/386)، بل لقد يكون من الصواب أنها ترجع إلى تعاليم رجل آخر أقل ظهوراً، هو محمد بن سحنون، المتوفى سنة (868/255) (انظر المرجع السابق ص 128 - 130). أما الأندلس فإن المؤلف يرى أن المذهب الأشعري انتشر فيها وقت انتشاره في مراكش، بفضل تلاميذ أبي عمران الفاسي، المتوفى في القيروان عام (1038/430)، مما يقربنا من التاريخ الذي سبق أن افترضناه (المرجع السابق ص 135) وعبد المجيد تركي Vénération ص 54 - مذكرة رقم 3.

صورة لابن حزم:

يتميز ابن حزم «بتلك الشخصية الأصيلة المتحمسة»[100] المدعمة «بشخصية مناظر عنيد لا يرحم خصمه، يستهدف خدمة معتقدات جد راسخة»[101]، وهي مع ذلك تملك القدرة على «الجدل الشديد على معاصريه»[102]، ومنهم بالتأكيد صاحبنا الباجي. وهو عقل نافذ شديد القلق، دائم البحث عن الحقيقة الموضوعية، الإلٓهية أساساً، والمنفصلة تماماً عن أية ذاتية إنسانية «وهو علامة، قدير، ولكنه متحيز»[103]؛ وهو رجل عصامي عايش عن قرب جميع المذاهب، نشأ على التعلق بالسنة، وقد ملك ناصية فن الجدل، سواء في الكلام أو في الشريعة؛ وتأسيساً على ذلك فإنه لولا ظهور هذا الفقيه الظاهري لما كان للفقهاء المالكية أن يتحدثوا عن موقف مذهبهم الذي أشرنا إليه، والداعي إلى القلق الذي وصفناه.

انتصاره مناظراً في إسبانيا المالكية:

في هذه النقطة يتفق مصدرا معلوماتنا الرئيسان المباشران ابن العربي وعياض، اتفاقاً تاماً؛ فقد اتفق - كما يذكر ابن العربي - لابن حزم «أن يكون بين أقوام لا نظر لهم إلا المسائل؛ فإذا طالبهم بالدليل كاعوا، فتضاحك مع أصحابه منهم»[104].

ويؤكد عياض من جانبه - بكثير من الصراحة والأسى دون شك - الصدارة التي كانت للفقيه الظاهري الكبير قبل عودة الباجي من المشرق؛

---

(100) R. Brunschvig, Polémiques p. 395.

(101) السابق.

(102) R. Brunschvig, Pour ou contre P· 187.

(103) السابق.

(104) العواصم جـ 2 ص 67 - 68.

قال: وقد لاحظ الباجي منذ عودته إلى موطنه شهرة ابن حزم الواسعة، وهو تلميذ داود (884/270)، ولاحظ كذلك طبيعة نظرياته المرفوضة. ويستطرد مؤلف (المدارك) في قوله: لقد لاحظ أيضاً أن الآراء المطلوة للفقيه الظاهري قد غزت قلوب الناس، وأنه كان يعرف كيف يستخدم مختلف طرق الجدل، وليس يستطيع فقهاء الأندلس في عصره أن يزعموا في مناقشاتهم القدرة عليها، إذ كانوا قليلاً ما يحفلون بالنظر العقلي، وكانوا ضعاف القدرة على تحصيله. وهكذا يدقق القول عياض في حديثه عن الباجي: «وجد عند وروده بالأندلس لابن حزم الداودي صيتاً عالياً، وظاهريات منكرة، وكان لكلامه طلاوة، وقد أخذت قلوب الناس؛ وله تصرف في فنون تقصر عنها ألسنة فقهاء الأندلس في ذلك الوقت، لقلة استعمالهم النظر، وعدم تحققهم به، فلم يكن يقوم أحد بمناظرته؛ فعلا بذلك شأنه، وسلموا الكلام له، على اعترافهم بتخليطه، فحادوا عن مكالمته»؛ ويسجل عياض بعد ذلك أن ابن حزم كان قد صار شيخ ميورقة ورأس أهلها[105].

ومع ذلك فقد كان الضرر محدوداً، والشر محصوراً في نظر خصوم ابن حزم من المالكية، من عصر المرابطين، بل وعصر الموحدين، إن استطاع هؤلاء الموحدون أن يبقوا خارج أي تأثير ظاهري.

بيد أننا ينبغي أن نخص بالذكر معاصره ابن حيان الذي انفرد بذكر آرائه ابن بسام والمقري[106]؛ فقد تحدث ابن حيان عن معارضة عامة لدى فقهاء عصره «الّذين كانوا بالإجماع يبغضونه ويرفضون آراءه ويدينون ضلاله وموقفه الفاضح ويحذرون أمراءهم من سيطرة الفتنة ويمنعون عوامهم من

---

(105) المدارك جـ 4 ص 805.

(106) نفح الطيب جـ 2 ص 283. وقد ذكره أيضاً ابن العماد الحنبلي (1678/1089) في الشذرات جـ 3 ص 299 - 301، ولكنه قد نقل هذا ـ بحسب تعبيره ـ عن ابن خلكان (1282/681) بإيجاز؛ أنظر عن ابن خلكان الوفيات جـ 2 ص 142 - 143، رقم 261.

الاقتراب منه أو أن يتعلموا منه أي شيء مهما يكن»[107]. لقد كانت إذن ـ إذا صدقناه ـ مؤامرة حقيقية، هي التي دعت ملوك الطوائف إلى أن يبعدوا ابن حزم عن حاشيتهم وينفوه عن ممالكهم إلى حد حبسه هناك، حتى فقد كل أثر له، على أرض إحدى المدن في ريف لبلة (Niebla) حيث مات[108].

إلا أن كل الظواهر من ناحية أخرى تدعو إلى الاعتقاد بأن شيئاً من ذلك لم يكن، إذا ما اكتفينا بالشهادات التي نقلها خصومه المالكية؛ فابن العربي يرى أن القضية في الواقع كانت قضية أمراء استباهم أول الأمر عقله؛ يقول: «وعضدته الرياسة بما كان عنده من أدب وشبه كان يوردها على الملوك مع عامتهم، فكانوا يحملونه[109]، حفظاً لقانون الملك ويحمونه لما كان يلقي إليهم من شبه البدع والشرك»[110].

تأييد سياسي من والي ميورقة:

وفي القرن التالي نجد أن ابن الآبار (1259/658) ـ وهو أصلاً من إقليم بلنسية (Valence) ثم التجأ إلى الحفصيين المالكية المتحمسين ـ سوف يحدد أن هذه الرياسة لم تكن سوى رياسة أحمد بن رشيق[111]، والي

---

(107) ابن بسام ـ المرجع السابق ص 141.

(108) السابق.

(109) نحن نفضل عبارة (يحلونه) على العبارة التي وردت في النص (يحملونه)، والنص معيب في مواضع كثيرة منه. انتهى كلام المؤلف. وقد رجعنا في تحقيق النص إلى كتاب (العواصم) تحقيق الأستاذ عمار طالبي، وهي نشرة محققة تحقيقاً دقيقاً، على أربع مخطوطات، أجمعت كلها على إثبات كلمة (يحملونه) وهو الأليق في تقديرنا. (المترجم)

(110) العواصم جـ 2 ص 68.

(111) من مرسيه، مات بعد عام (1048/440)، وعاش في قرطبة حيث درس الأدب، والفقه والحديث، وقد شارك في الحياة السياسية، ونبغ فيها حتى عينه الأمير مجاهد والياً على ميورقة، فاستطاع بذلك أن يستمر في الاشتغال بدراساته، وأن يبرهن على أنه نصير للعلم والأدب، وعلى أنه إداري ماهر ومنصف. انظر: الحلية جـ 2 ص 128، وبالنسبة إلى المصادر الأخرى: معجم المؤلفين جـ 1 ص 122 - 123.

ميورقة، والرجل الموثوق بـه لدى الأميـر مجاهـد العامـري؛ يقول ابن الأبار إنه استضاف ابن حزم الـذي كان قـد هوجم بعنف في قـرطبة، وحيثما توجه، لما كان يواجه من معارضة مالكية؛ ثم يشير بعد ذلك مباشرة إلى أنه أمام هذا الأمير جرت مناظرة بين ابن حزم والباجي[112]، كأنما ليدل ـ على طريقة عياض وابن العربي ـ أنه كـان يكفي بعض مجالس المناقشة، ليستأصل الشر من جذوره إلى الأبد.

فها نحن أولاء، قد وصلنا إلى مواجهة هذا الخيار؛ فإما أن نقرر تبعاً لابن حيان صورة ابن حزم وهو يتعرض لمؤامرة عامة ولإجماع من فقهاء عصره على خصومته، تبعاً لتعبير مؤرخنا نفسـه، ولكنه بقي حتى آخـر أنفاسه، ورغم كل العقبات، يبذل تعليمه، وإن كان قد اضطر إلى الاقتصار على أصاغر الطلبة، حقاً، في ريف لبلة (Niebla). وإما أن نقبل فكرة الإدانة المباشرة والنهائية التي فرضها عليه الباجي. وفي هذه الحالة الأخيرة نضع ثقتنا المطلقة في روايات عياض الذي يؤكد أن المالكي قد أبطل كلام خصمه[113]، وشهر باطله[114]؛ وهكذا كانت هذه المجالس في المناظرات «سبب فضيحة ابن حزم وخروجه من ميورقة»[115].

مناظرات بين ابن حزم والباجي:

هذه الثقة نفسها يجب أن نوليها لابن العربي، عندما يرى أن الله قد أصلح ما أحدثه المبتدعة، بما فيهم الظاهرية، من شر، بفضل ما قدم صالحو المالكية من خير[116]؛ ويعني بالمالكية صاحبنـا الباجي. ويجب

(112) الحلية جـ 2 ص 128.

(113) المدارك نقلاً عن الديباج ص 121.

(114) المدارك نقلاً عن النفح جـ 2 ص 273.

(115) المدارك جـ 4 ص 805.

(116) العواصم جـ 2 ص 208، ويجب أن نلاحظ أن مؤلفنا في حرصه على زيادة إيضاحه لأهمية نشاطه الشخصي، في الدفاع عن المذهب المالكي والمذهب الأشعري يحرص =

كذلك أن نسلم على نفس النسق بمزاعم ابن الأبار الذي يتحدث عن (الإفحام)[117]، وأخيراً مزاعم ابن سعيد (1286/685) الذي يؤكد أن الباجي «قد ناظر ابن حزم ففل من غربه، وكان سبباً لإحراق كتبه»[118]؛ ولنلاحظ الآن سريعاً أن هذا التعبير أضافه ابن سعيد إلى النص المروي، من ناحية أخرى، نقلاً عن (القلائد) لابن خاقان، (529 أو 1134/535 أو 1140)[119].

إن دراسة أخرى أكثر تعمقاً، تتناول وضع ابن حزم في عصره وبين خصومه وأنصاره، ربما تكشف الحقيقة من خلال هذه الشهادات، إذ تحلل ما تتضمنه من ألوان التعاطف الشخصي أو من أشكال الكراهية؛ فلنقتصر في هذه الدراسة على التسليم بصحة هذه المجالس التي وقعت فيها المناظرات، والتي لا يشك فيها أحد، على الرغم من أن بعض المؤرخين قد تحدث عنها بصورة غامضة، دون أن يصدر بشأنها حكماً مؤيداً أو مناقضاً. وتلك مسألة اختلاف زاوية الحكم، وهذا ما لاحظه المستشرق الإسباني الكبير م. آسين بلاسيوس في كتابه (ابن حزم القرطبي)، وهو كتاب ما يزال يعتبر مرجعاً أساسياً، وذلك في معرض إثارته لمشكلة ذات علاقة حميمة بما نحن فيه، هي قيمة الشهادات التي تثبت انتصار الباجي وتبين أسباب إدانة ابن حزم واضطرابه[120]، وهي مشكلة غير

= على أن يعطي صورة مخيفة عن المذهب الظاهري في عصره، لعهد دولة المرابطين، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجده حريصاً على أن يشرك الأصيلي في نشاط الباجي (انظر المدارك جـ 4 ص 645 حيث يبرز نشاطه كمناظر).

المرجع السابق جـ 2 ص 68 و 208، وبالنسبة إلى الأصيلي المتوفى سنة (1001/392) انظر الشجرة، رقم 251 ص 100 - 101.

(117) التكملة جـ 1 ص 126، رقم 443، وتعبيره هو (أفحمه) وهو يتحدث عن صاحبنا الباجي، يعينه محمد بن سعيد.

(118) مغرب جـ 1 ص 404، وانظر القلائد ص 196 - 198 (طبعة القاهرة بدون تاريخ). وص 215 (طبعة باريس، بدون تاريخ).

(119) G. A. L., G. I., pp. 473 - 474.

(120) م. آسين بلاسيوس، المرجع السابق جـ 1، الفصل الخامس عشر: ابن حزم في ميورقة: Abenhàzam en Mallorca ,p. 208.

قابلة للحل باعتراف آسين بلاسيوس نفسه.

هذه المشكلة يبدو أنه يمكن تجاوزها، إن لم نستطع حلها، إذا ما سلمنا بالصحة التاريخية لهذه المجالس، وليس بوسعنا أن نسلم بغير ذلك، ومن هذا المنطلق نفسه نسلم بشهادة انتصار الباجي، ذلك الانتصار الذي حققه بقدراته الشخصية؛ والواقع أن هذه الشهادة، على الرغم من أن الذين رددوها هم خصوم ابن حزم من المالكية، وحدهم، في عصر المرابطين، فإن المؤرخين وكتاب السير في العصر اللاحق ينقلونها، سواء أكانت على صورتها الأولى أم في صيغة أكثر اعتدالاً تحاول أن تبدو أكثر حياداً؛ وهي أخيراً لم يطعن فيها أنصار الفقيه الظاهري، وبالأحرى لم يطعن فيها المتعاطفون معه. وفي مقابل ذلك لا نجد إلا ابن حيان ـ الذي ذكره ابن بسام والذي لم يكن يتكلم عن هذه المناظرات، ولكنه لم يكن يجهلها ـ هو الذي قدم أسباباً ترجع إلى مزاج ابن حزم؛ وهو لا يقصد بذلك أن يبرر الفشل في هذه الظروف، وهو فشل لم يكن له في نظره أهمية أكثر من غيره، ولكنه كان يحاول تصوير الشدائد التي تحملها صاحبه ابن حزم طيلة حياته. والواقع أن ابن حزم لم ينجح مطلقاً في تعلم آداب السلوك في العلم، وهي أصعب من تمثل العلم في ذاته، وعبارة ابن بسام (جهله بسياسة العلم التي هي أعوص من إيعابه)[121]. لقد كان يظهر ـ كما يلاحظ أيضاً ـ بعض التعارض في أحكامه، وكانت تنقصه التلقائية في تقديم شهادات تؤيد علمه حتى تأتي أسئلة خصمه فتهزه وتفجر في عقله طوفاناً من المعارف غزيراً متدفقاً سهل المأخذ؛ ويضيف ابن حيان إلى ذلك أنه كان يظهر تعصباً للأسرة الأموية وللقول بمشروعية خلافتها وحدها[122].

---

(121) ابن بسام ـ المرجع السابق، ص 142: (Apud. M. Asin Palacios, op. cit, p. 209). ونحن نفضل قراءة العالم الإسباني (أعوص) على رواية النص المنشور في القاهرة (أعرض)، ونفضل من ناحية أخرى (من إيعابه) في طبعة القاهرة على (من إتقانه) في قراءة مؤلف (ابن حزم).

(122) ابن بسام السابق ص 142.

وهنا لا نملك إلا أن نعطي كل الحق للعالم م. آسين بلاسيوس عندما يلمس الطابع الأسطوري على هذه القصة التي رواها المقري في كتابه (نفح الطيب) لمصباح الزيت، لأنها غير متفقة - على ما يذكر - مع جميع ظروف الحدث[123].

أما نحن فنضيف، من منظور آخر، أن هذا المؤرخ هو الوحيد الذي روى هذه القصة، ومن الصعب أن نتهمه بكراهية ابن حزم، إذ إنه ينهل من مصادر كثيرة متنوعة في هذه المسألة، وغيرها مما يمس الحياة في إسبانيا الإسلامية، خلال تاريخها كله، وهو ما يخلع على مختاراته المتنوعة صفة المجموع المتأخر نسبياً. وعلى أي حال، ففي هذه النقطة - فيما نعلم - يتمثل الخبر الوحيد لهذه المناقشة الذي يضفي على فقيهنا الظاهري هذا البريق، ولكن لعل مؤلف (نفح الطيب) قد أغراه الجانب القصصي في هذه الرواية، التي يبدو فيها شيء من التصنع والإغراض.

صورة للباجي النظار:

نقدم هذه الصورة لأننا أمام شخصية من المستوى الرفيع؛ ويذكر القاضي عياض أنه علم أن ابن حزم كان يقول عنه - رغم المسافة الكبيرة التي كانت تفصل بينهما - إنه بعد عبد الوهاب (1041/422) لم يعرف

---

(123) Abenhàzam, t, I, pp. 206 - 207، والحاشية 238، ص 206: «هذا النص - كما هو واضح - فيه جو أسطوري أكثر من الجو الذي يوحي به كلام المقري، بالإضافة إلى عدم اتفاقه مع كل ظروف الحدث». والواقع أن المقري في نفح الطيب (جـ 2 ص 282) يروي القصة التالية: «لما ناظر ابن حزم [يقصد الباجي] قال له الباجي: أنا أعظم منك همة في طلب العلم، لأنك طلبته وأنت معانٌ عليه، تسهر بمشكاة الذهب، وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائت السوق؛ فقال ابن حزم: هذا الكلام عليك لا لك، لأنك إنما طلبت العلم وأنت في تلك الحال رجاء تبديلها بمثل حالي، وأنا طلبته في حين ما تعلمه وما ذكرته، فلم أرج إلا علو القدر العلمي، في الدنيا والآخرة فأفحمه».

المـذهب المالكي عـالمـاً يضـارع أبـا الـوليـد[124]. ومؤلف (المـدارك) نفسه، وإن كان حكماً متحيزاً في ذلك إلا أنه عالم ذواقة في هذه الأمور، ملم بصورة كاملة بما يتكلم فيه، هـذا العالم يـرى في الباجي «فقيهـاً نظاراً[125] محققاً»، من كبار رواة السنّة، يعرف الحديث بدقة كبيرة، كما يعرف رواته، وهو متخصص في علم الكلام وفي الأصول؛ وهو يصفه بأنه مؤلف لمجموعة من الكتب الرفيعة القـدر والتي تمس كل هـذه الفنون المختلفة، ولكن أبلغها هو ما يعالج الفقه، من حيث كماله على «طريق النظار من البغداديين وحذاق القرويين»، ومن حيث مناهجه في التفسير الحرفي والمجازي، أي «القيام بالمعنى والتأويل»[126].

الباجي حجة لا ينازع في المناظرة الفقهية:

يهتم عياض بدعم وجهة نظره بوجهة نظر شيوخه، عندما يضيف بعد

(124)) المدارك جـ 4 ص 803، وابن بسام، كما في الديباج ص 120، والنفح ـ جـ 2 ص 274 ـ يؤكد الكلمة مع تغيير خفيف، قال: «وبلغني عن ابن حزم أنه كان يقول: لو لم يكن لأصحاب المذهب المالكي بعد عبد الوهاب إلا مثل أبي الوليد الباجي لكفاهم». وعبد الوهاب فقيه كبير من الطبقة الثامنة المالكية، منشؤه العراق حيث ولد عام 973/362، ولكنه اضطر إلى ترك بغداد في نهاية حياته، إذ لم يجد فيها وسيلة للعيش، فقصد القاهرة حيث تحسنت حاله (انظر: جورج المقدسي في ابن عقيل ص 189 - 190)؛ ويضاف إلى ما ذكره من المصادر: المدارك لعياض جـ 4 ص 691 - 695 وهو يذكر تأليفه في الخلاف، بين ما ذكر من مؤلفاته في هذا المجال، وأن عمله ضد الشافعية هو الذي سبب خروجه من بغداد توقياً من كارثة تحيق به. ومن الأحداث ذوات المغزى ما ذكره القاضي (المرجع السابق جـ 4 ص 694) من أن دعوة وصلته من أمير دانية، مجاهد، يخاطبه في الوصول إلى الأندلس ـ وقد سبق ذكر هذا الأمير في هذه الصفحات نفسها، لموقف واليه الجميل من ابن حزم ـ وذلك عندما كان خارج العراق، وتمنى أن يذهب إلى القيروان، فشجعه جماعة، وثبط من عزمه آخرون.

(125) نحن لا نصل معنى كلمة (نظار) بكلمة (نظر) وهي البحث النظري العقلي بقدر ما نصلها بكلمة (مناظرة)، وهي الموهبة التي اعترف بها عياض أكثر من مرة لمؤلفنا؛ انظر المرجع السابق جـ 4 ص 805.

(126) المدارك جـ 4 ص 803.

ذلك قائلاً: «وسألت عنه شيخنا قاضي قضاة الشرق أبا علي الصدفي[127] الحافظ، صاحبه، فقال لي: هو أحد أئمة المسلمين، لا يسأل عن مثله، ما رأيت مثله»[128].

ويحرص القاضي عياض على أن يعلمنا، تبعاً (للإكمال) لابن ماكولا (1095/475)، أن الخطيب البغدادي (1071/463)[129] قد روى من طريقه أحاديث، وهو ما يعد في ميزان القاضي عياض المحدث الكبير شهادة من الدرجة الأولى[130]. ويحب قاضينا المالكي أخيراً أن يروي في حكاية له أن الطرطوشي (1126/520)[131]، وهو أيضاً تلميذ الباجي، كان يقدم ذات يوم ابن الباجي إلى أبي بكر الشاشي (1114/507)[132] على أنه ابن شيخ الأندلس، فعقب فقيه بغداد قائلاً: «لعله ابن الباجي»[133].

والحق أن الباجي كان يسيطر وحده تقريباً على الحياة الفكرية في بلده؛ فلقد برز بين مواطنيه الذين ظلوا أوفياء لهذا التراث من الفقه والتأليف في الإجراءات، الذي تحدثنا عنه فيما تقدم، فقد برز كمتخصص في الحديث والأصول مع عالمين من كبار رجال الفكر الفقهي هما ابن حزم وابن عبد البر؛ وهذان الفقيهان، على ما أشرنا في مستهل هذه

---

(127) عن حسين بن محمد بن فيره بن حيون بن سكره الصدفي، المتوفى (1120/514) وأصله من سرقسطة، حيث أخذ تعليمه عن الباجي، انظر الصلة جـ 1 ص 143 - 144.

(127) المدارك جـ 4 ص 804.

(129) عن هذا الفقيه الذي يعتبر أفضل حافظ منذ وفاة المحدث الكبير الدارقطني، انظر الحاشية الممتازة التي خصه بها المقدسي في ابن عقيل ص 419 - 423.

(130) عياض، المرجع السابق، وانظر أيضاً الإكمال جـ 1 ص 467، إذ يثبت المؤلف أن ابن عبد البر قد روى أيضاً أحاديث عن طريقه.

(131) عن محمد بن الوليد بن أيوب الفهري الطرطوشي، انظر: الصلة جـ 2 ص 545 ـ رقم 1269.

(132) ج. المقدسي، المرجع السابق ص 208 - 210، ويذكره عياض بلقب قاضي القضاة، وهو لقب لم يرد في هذا المرجع الأخير.

(133) عياض في المرجع السابق.

الدراسة[134]، يبدو أنهما ينتسبان إلى بقي بن مخلد (849/276) مؤسس مدرسة قد حوربت تعاليمها، بعنف، خلال حياته، على يد الفقهاء المالكية، ثم سمح لها بعد ذلك بالاستمرار، شيئاً فشيئاً، حتى تم الاعتراف بها في العصر الذي ندرسه الآن[135].

فالأول، ابن حزم، ظاهري منشق عن المذهب الشافعي، ولكنه يدين في بداياته على الأقل بالتلقي عن المذهب المالكي، حتى إنه ألف شرحاً لكتاب الموطأ[136]، وقد كانت له مع الباجي الصلات التي ذكرناها آنفاً، والتي سوف تبقى موضع اهتمامنا في الصفحات التالية.

وأما الثاني، ابن عبد البر (1070/463)، فعلى الرغم من أنه كان انتقائي المذهب فيما يتعلق بأحكام المذاهب الفقهية[137]، فإنه كان يلتزم فوق آرائها جميعاً باتجاه الحديث، وهو الاتجاه الأول والحقيقي لمالك، مؤلف الموطأ، وقد كان ابن عبد البر من أعظم شراحه[138]. ويبرز ابن عبد البر أيضاً بين فقهاء المالكية، إذ يخصه عياض في (المدارك) بترجمة تلي ترجمة الباجي.

ويروي القاضي عياض أن الباجي لم يكن يحبه، وأنه يذكره في كتابه (الفرق)، وهو الكتاب الذي يتعرض فيه لخصومته مع ابن حزم. إلا أن الظاهر أن الفقيه الظاهري، تلميذ ابن عبد البر، والذي كانت تربطه به

(134) أنظر اعلاه.

(135) عبد المجيد تركي، ك. عدد، ص 49-52 ثم: La culture arabo-musulmane, p. 77.

(136) المدارك جـ 1 ص 201.

(137) انظر كتابه (الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء)، وهو يعرض فيه ـ كما يدل عنوانه ـ الفضائل الخاصة بأبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وانظر طبعة القاهرة سنة 1332؛ ويلاحظ الحميدي (1095/488) أنه فيما يختص بالفقه كانت له ترجيحات لآراء الشافعي (الجذوة جـ 344 ـ رقم 874).

(138) انظر قائمة الشراح في المدارك جـ 1 ص 200.

صداقة وطيدة مقرونة بالإعجاب[139]، لم يكن له دخل في عدم الحب هذا؛ ويؤكد لنا عياض أن الأمر ببساطة كان مجرد منافسة طبيعية بين عالمين لكسب الرياسة في عصرهما[140]، وهو شعور لم يمنع المحدث الكبير ابن عبد البر من أن يروي أحاديث تنسب للباجي على النحو الذي يؤكده ابن ماكولا.

التكوين الأندلسي للباجي النظار:

تلقى الباجي، شأنه في ذلك شأن صاحبيه الكبيرين، تعليمه الأول في إسبانيا؛ ونحن مطمئنون إلى أنه كان ذا نمط متفرد بالنسبة إلى ثلاثتهم، أي إنه كان منقسماً بين الحديث والمسائل المالكية؛ وشيوخ الباجي معروفون، متخصصون، يعد بعضهم على الأقل من بين أشهر العلماء؛ فالرحوي (1029/420) متخصص في الأحكام والمسائل المالكية، وأصله من طليطلة، وقد ترك إسبانيا إلى المشرق، ماراً بالقيروان ليلتقي فيها بابن أبي زيد (996/386)، الفقيه الشهير[141]. ومن الممكن أن نقول نفس الشيء عن أبي سعيد الجعفري (1033/425)، مع فارق هو أنه أقام في قرطبة[142]؛ وثالثهم هو يونس بن عبد الله بن مغيث (1037/429)، كان قاضياً، نظيراً لسابقيه في كل شيء، ولكنه كان محدثاً يكثر من رواية الحديث، جديراً بالثقة[143].

وقد عرف الباجي أيضاً شيخاً قيروانياً من مدرسة ابن أبي زيد على وجه الخصوص، وكان قد استقر في قرطبة، بعد رحلة حج ودراسة قادته إلى المشرق، هو أبو محمد مكي بن أبي طالب (1045/437)، وقد اشتهر

(139) شارل بللا: Ibn Hazm pp. 78-79.

(140) المدارك جـ 1 ص 809، وانظر قائمة مؤلفاته في ص 810.

(141) الصلة جـ 1 ص 164 - 165 ـ رقم 378.

(142) المرجع السابق جـ 1 ص 164 ـ رقم 377.

(143) المدارك ـ جـ 4 ص 739 - 741، والصلة جـ 2 ص 646-647 ـ رقم 1512.

بمعارفه في علوم القرآن[144]. والشيخ الخامس الذي أسهم في تشكيل فقيهنا هو محمد بن إسماعيل بن فورتش (1061/453)، محدث من مدرسة القيروان، ولكنه رحل إلى المشرق قبل أن يستقر في سرقسطة قاضياً[145].

وهناك شيخ آخر نذكره للذكرى، هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن أرباح الأرموي (1044/436). فهو، رغم أنه قد اتصل بتدوين الحديث خلال إقامته بمكة ثلاثين عاماً، لم يعد إلا مجرد اسم بالنسبة إلينا[146]. وينبغي أن نذكر أخيراً تأثير أسرة الباجي في تكوينه الخاص؛ فجده محمد ابن موهب التجيبي الحصار المعروف بالقبري (406 / 1015) لم يكن الباجي تلميذاً مباشراً له، ولكن تأثيره لم يكن لهذا السبب معدوماً، على الأقل بالنسبة إلى اتجاه نظارنا في المستقبل، وهو اتجاه سوف يتاح له أن يتحدد ويزدهر خلال إقامته المشرقية[147]. ونلاحظ بهذه المناسبة، مع القاضي عياض[148]، أن إسبانيا الإسلامية في العصر العامري قد شهدت على أرضها جماعتين تتعارضان، جماعة الفقهاء والمحدثين الذين رأينا تلاميذهم المباشرين يتمثلون في أشياخ الباجي، ممن استعرضناهم حتى الآن، وجماعة النظارين؛ ونبادر إلى شيء من التحديد يؤكد ما سبق عرضه أثناء هذه الدراسة، فإن الأمر لا يتعلق مطلقاً بمناظرة حول مبادىء الشريعة، بسبب السيطرة التي تكاد تكون متفردة للمذهب المالكي على وجه

(144) المدارك جـ 4 ص 737 - 738 والصلة جـ 2 ص 597 ـ رقم 1390.
(145) المدارك جـ 4 ص 789، والصلة جـ 2 ص 508 ـ رقم 1176.
(146) المدارك جـ 4 ص 752 - 753. وللتذكرة أيضاً يجب أن نذكر قاضي وشقة Huesca الذي يدين له الباجي بالكثير من الأحاديث التي يرويها، والذي نجهل حتى تاريخ وفاته، وهو أبو الأصبغ عيسى بن خلف، المعروف بابن أبي درهم، انظر الصلة جـ 2 ص 413 ـ رقم 936.
(147) أنظر في هذه الشخصية المدارك جـ 4 ص 674 - 676.
(148) أنظر المذكرة التالية.

التحديد، ولكنها مناقشة في العقائد؛ فمن الطبيعي أن النفوذ كانت تحظى به المجموعة الأولى التي كانت تمثل منتهى الإخلاص للإمام مالك، شيخ المذهب؛ ولقد كان هذا النفوذ واقعياً، إن لم يكن في عيني السلطة - وموقفها يتفاوت في الميل إلى لعبة التوازن بين المتعـارضين، لتتحاشى بذلك أي ردّ فعل للانتصار أو الأخذ بالثأر - فهو نفوذ واقعي على الأقل في نظر الناس، ونظر مجموع أئمة الفكر الأندلسي؛ ونحن نعلم في الواقع أنه إذا لم يكن إمام المدينة قد سجل بغضه للكلام[149] بصورة علنية عامة، فإنه لم يكن يقبل أن يخوض فيه إلا في حذر شديد، واستجابة لحاجات الدعوة إلى الحسنى حينما كان الأمر يتعلق مثلاً بتفنيد مزاعم المعتزلة[150].

فإذا عدنـا إلى التكوين الأول للباجي في مسقط رأسه فإننا نذكر أيضاً أن جده، القرطبي مثله، قد قام برحلة إلى المشرق، كما فعل هو نفسه بعد نصف قرن؛ فمر الجد بالقيروان حيث حرص على أن يتردد على ابن أبي زيد؛ وبدا عندما عاد إلى وطنه أكثر حرصاً على تناول الكلام، والجدل منه، واضعاً نصب عينيه أن ينصر مذهب أهل السنّة[151]؛ ويؤكد عياض في حديثه أن هذا التعلق بالعلوم النظرية الغريبة عن اهتمامات الأندلـسيين هو الذي جعل الرجل «مشؤوماً» لدى كثير من الفقهاء في قرطبة، ولا سيما من لم

---

(149) المدارك جـ 2 ص 170 - 177؛ يقول عياض بأن إمام المدينة كان يؤكد بقوة أن الجدل في الدين ليس شيئاً وأن أصحابه مغالطون، حتى ولو كانوا يمارسونه لمصلحة الدعوة إلى الحسنى، وكان ينصح تلاميذه أن يمسكوا عن المراء في السنة، وأن يقنعوا بنشرها فحسب وأن يتجنبوا أية مناقشة مع الخصم الذي يرفضها. انـظر المرجع السابق جـ 2 ص 170 نقلاً عن عبد المجيد تركي في فصله Vénération ص 55. وأما بالنسبة إلى عقيدة مالك بصفة عامة فانظر المدارك جـ 2 ص 170 - 177، وفصل Vénération, pp. 54 - 57، والصلة جـ 2 ص 471 ـ رقم 1079، والجذوة ص 85 ـ رقم 146.

(159) المدارك جـ 1 ص 90، نقلاً عن Vénération, p. 55

(151) المدارك جـ 1 ص 675.

يتعلق منهم من العلم بغير الفقه ورواية الحديث، ولم يحضر في شيء من النظر[152].

وهكذا كان الجد، على غرار شيخه القيرواني، يندد بالغلو في الاعتقاد بكرامات الأولياء، على حين كان خصومه يجوزونها ويسعون في رواية أشياء كثيرة منها؛ كذلك كان يثبت نبوءة النساء ويقول بصحة نبوءة مريم؛ وكان يعلن إحالة بقاء الخضر عليه السلام أبد الآبدين[153].

ولقد شعر المنصور بخطورة الفتن التي كانت تفجرها هذه المناقشات، ولا سيما تلك التي أثيرت بمناسبة موت ابن عون الله، شيخ المحدثين وأكثرهم إثارة للفتن[154]؛ فنفى إلى مراكش مجموعة من الفقهاء من الجانبين، وكان منهم ابن القبري، أحد أخوال الباجي على الأرجح. ويرى عياض أن هذا الفقيه قد أقام في مسقط رأسه سبتة قبل أن يعود إلى إسبانيا الإسلامية، معفواً عنه من المنصور، مما أتاح له أن يعيش هادئاً في قرطبة حتى نهاية العامريين[155].

ويبقى أيضاً أن نشير إلى شيخ أخير من أسرة صاحبنا الباجي، وهو خاله عبد الواحد بن محمد بن موهب التجيبي القبري (1063/456)؛ قرطبي الأصل، وفي قرطبة تلقى تعليمه على شيوخها، وتراسل مع شيوخ القيروان ليستكمل تكوينه العلمي[156].

التكوين المشرقي للباجي النظار:

ولكن إذا كان ابن حزم وابن عبد البر اللذان لم يغادرا وطنهما قد

---

(152) السابق.

(153) المرجع السابق جـ 4 ص 676.

(154) لمزيد من المعلومات حول سيرته، انظر الجذوة، ص 382 ـ رقم 967.

(155) المدارك جـ 4 ص 676.

(156) المرجع السابق جـ 4 ص 818 - 819، والصلة جـ 1 ص 365 - 366 ـ رقم 822.

اتسم كلاهما بمزية تتلخص في أنهما انطلقا عصاميين[157]، فإن الباجي - وقد تعلم على أساس راسخ في مدرسة قرطبة مباشرة، وبصورة غير مباشرة في مدرسة القيروان، ثم أعد على نحو جاد لتلقي تعليمه المشرقي - قد حقق بعد ذلك فائدة كبرى بإتمام سفره العظيم وإنهاء تكوينه في مدرسة بغداد، وهي مدرسة أرفع قدراً من مدرستي قرطبة والقيروان مجتمعتين - ترى هل ينبغي أن نذكر هذا؟.

وأسرة فقيهنا من بطليوس Badajoz، وقد أقامت في باجة Beja بالبرتغال، إلى أن استقرت نهائياً في قرطبة؛ وهناك على الأرجح ولد أبو

(157) بالنسبة إلى ابن عبد البر، يمكن عند الاقتضاء أن نكشف بوساطة تحليل العناصر المكونة لفكره عن طابع هذا الشيخ أو ذاك، أندلسياً كان أو مشرقياً مهجراً؛ وهكذا يمكن في ميدان الحديث ورواته أن نفكر في ابن فطيس (1011/402) وعلى الأخص في ابن الفرضي (1012/403)، وهو الذي قال عنه ابن عبد البر: إنه كان صاحبي، ونظيري؛ وانظر عن هذين المحدثين: الصلة جـ 1 وعلى التوالي ص 298 - 300 - رقم 682، وص 246 - 250 - رقم 571؛ وأما ما يتعلق بالخلاف في الشريعة فإن اسم ابن القطان (1067/460) مذكور (انظر المرجع السابق جـ 1 ص 64 - 65، رقم 130)؛ وعن الانتقائية الفقهية يجب أن نتذكر أخيراً الشيوخ المهجرين، على ما يدعونا إليه الحميدي (الجذوة، ص 344، رقم 874)، وبخاصة بالنسبة إلى المذهب الحنفي الذي يبدو أنه لم يكن ينتشر في إسبانيا الأموية مطلقاً، على حين أن الأمر لم يكن هكذا بالنسبة إلى المذهب الشافعي الذي غرس جذوره العميقة فيها، كما شهد به ابن الفرضي وابن حزم، ابتداء من تولي الأمير محمد الأول، اعتباراً من منتصف القرن الثالث الهجري. أنظر ليفي بروفنسال Histoire, t. III, p. 476؛ أما الفقهاء الأجانب الذين أقاموا بالأندلس فينظر فيهم الصلة جـ 1 ص 337 - 338، رقم 757، عن ابن مجاهد الرقي الحنفي الذي وصل سنة (1031/423)، ص 114، رقم 269، عن ابن نصر المقدسي الشافعي الذي وصل عام 424 وجـ 2 ص 417 - 418، رقم 948، عن ابن النسفي الحنفي الذي جاء إلى إشبيلية عام 422. أما فيما يتعلق بابن حزم فإن نفس الملاحظات تثبت عليه، حيث تلمذ لنفس شيوخ ابن عبد البر. وفيما يختص بالجدل في الفقه فإننا نصر على الاعتقاد بأنه كان عصامياً حقيقة، وأنه، لكي يدعم هذه المناقشات مع الباجي، كان عليه أن يتلافى ما كان خصمه قد تلقاه في المشرق بما اكتسبه شخصياً من تعلم، الأمر الذي يمنح صاحبنا الفقيه الظاهري وجهه الأصيل، بكل ما يشتمل عليه من حدس عبقري ومن نقص فني.

الوليد سليمان بن خلف عام 1012/403، وتلقى تعليمه الأول، ليكمله في شرق الأندلس Levante، ثم يستعد لمغادرة أرض الأندلس لفترة سوف تستغرق ثلاثة عشر عاماً[158].

ولسوف تتيح له إقامته في بغداد ثلاثة أعوام أن يتصل ـ أول الأمر ـ اتصالاً - مثمراً بآخر ممثلي المذهب المالكي في المشرق، أولئك الذين ينتمون إلى الطبقة التاسعة، آخر الأجيال المهمة في العراق، ومن ثم في المشرق، إذ إن الطبقة العاشرة لا تضم في نظر كتاب التراجم سوى فقيه واحد هو أبو يعلى أحمد بن عبدي، من البصرة (1095/489)[159].

فأما أبو ذر الهروي (1043/435)[160] فهو في أصله وتعليمه عراقي، وقد تتلمذ لاثنين من كبار المالكية، هما أبو بكر الأبهري (985/375)، وهو من المتخصصين في أصول الشريعة، وأبو الحسن بن القصار (1007/397) الذي علا قدره بكتابه عن مسائل الخلاف الفقهي. وقد كان الهروي بالحجاز عندما تعرف عليه الباجي، فاتصل بخدمته، حتى إنه ليتولى أموره المنزلية، فلم يتركه مطلقاً مدة سنوات ثلاث. ومن المرجح أنه أخذ عنه السنة، إذ كان هذا الشيخ من قبل تلميذاً للدارقطني (995/385)، وهو مؤلف مسندين من مسانيد الحديث؛ وقد تأثر الباجي بتشدده في نقل السنة، قال: ذلك أني سمعت أبا ذر يقول: «لو صحت الإجازة لبطلت الرحلة»[161]؛ وهي إجازة عالم لعالم آخر، وقد تكون إجازة

---

(158) لنذكر أن فقهاء كثيرين قد قاموا في عصر الباجي برحلة دراسة إلى المشرق، ولكن قليلاً منهم تلقى تعليماً مثمراً، كتعليم الباجي، وقد عاد ابن الشهرزوري إلى إسبانيا عام 426، بعد أن حضر دروس الباقلاني، والأبهري، وأبي تمام. انظر الصلة جـ 1 ص 357، رقم 803. وكذلك كان الشارقي (1063/456) تلميذاً للشيرازي. انظر الصلة جـ 1 ص 269 - 270، رقم 609.

(159) أنظر خلاصة الشجرة ص 103 - 105، وكذلك ص 116، رقم 320.

(160) المدارك، جـ 4 ص 696 - 698، وج. المقدسي، المرجع السابق ص 190، وهامش رقم 3.

(161) الصلة جـ 1 ص 198 رقم 453، في البيان المخصص للباجي. وأما عن الشيوخ الآخرين =

لرجل من عامة الناس أن يروي عنه وبإذنه الأحاديث بخاصة، حتى ولو لم يكن العالمان قد التقيا؛ وقد حضر الباجي دروس أبي الفضل بن عمروس (1060/452) الذي كان تلميذاً لابن القصار وأيضاً للقاضي الشهير عبد الوهاب (1031/422)؛ وكان أبو الفضل من المتخصصين في الأصول والخلاف، وكان الباجي يعتبره فقيهاً صالحاً عارفاً بمناهج الشريعة ومسائلها الخلافية[162].

على أن الباجي كان يحضر في نفس الوقت على شيوخ المذاهب السنّية الثلاثة الأخرى، كما حضر على الشيوخ الذين فاقت شهرتهم في الحديث صفتهم فقهاء؛ ومن بين هؤلاء نخص بالذكر أبا عبد الله الصوري، من بلدة صور، والمتوفى عام (1049/444) عن عمر جاوز الستين عاماً، على ما يبدو على أثر غلطة ارتكبها طبيب استخدم في علاجه مبضعاً مسموماً كان مقصوداً به مريض آخر. وتدل سيرته على أنه ترك مؤلفات كثيرة[163]. ولسوف يذكر الباجي بعد عودته إلى وطنه غيرة هذا الشيخ في الدفاع عن الحديث؛ وروى لتلميذه ابن فيرة الصدفي أربعة أبيات تلقاها عن هذا المحدث مكاتبة بخطه، كما أنشده إياها ابن الناقد، عن الصيرفي عنه:

قل لمن أنكر الحديث وأضحى	عائباً أهله ومن يدعيه
أبعلمٍ تقول هذا، أبِنْ لي	أم بجهلٍ، فالجهل خُلْق السفيه؟
أيعابُ الذين هم حفظوا الد	ين من الترهات والتمويه
وإلى قولهم وما قد رَوَوْه	راجعٌ كل عالم وفقيه[164]؟

= الذين التقى بهم بالحجاز فنحن لا نرى إلا ذكر أسمائهم، لأن تأثيرهم كان ضعيفاً. أنظر: المدارك جـ 4 ص 802، تراجم المطوعي، وابن صحار، وابن الوراق.

(162) المدارك جـ 4 ص 762 - 763، وج. المقدسي، المرجع السابق ص 193 وهامش رقم 1.

(163) ج. المقدسي، المرجع السابق ص 420، وهامش رقم 5.

(164) الصلة جـ 1 ص 144 ـ رقم 330 في النص المخصص للصدفي.

وا . عرف صاحبنا الأندلسي كذلك راويين آخرين للحديث، ماتا أيضاً في نفس السنة 441 للهجرة، هما: أبو الحسن العتيقي[165] وابن العشاري[166]. كما أنه ظل يذكر أبا القاسم التنوخي (1055/447)؛ وهو ـ مع كونه محدثاً أثنى عليه في الحديث الخطيب البغدادي ـ فقد كان يبدي تجاه المذهب الرافضي وتجاه المذهب المعتزلي[167] نوعاً من اللامبالاة ـ أو هو من التسامح، تماماً مثلما كان يفعل بعض الشافعية والحنفية. وقد انعكس أثر هذا الموقف الأخير بلا شك على تلميذه الذي كان أيضاً من النوادريين المالكية في أي عصر، ممن استطاعوا أن يتخلوا عن العداوات والأحقاد تجاه هاتين الحركتين من الحركات غير التقليدية في الفقه، وفي العقيدة بخاصة. وإذا ذكرنا هذا التفتح الفكري الذي أفاده من مدرسة الحديث، يمكن القول بأن تعاطف الباجي مع المذهب الشافعي، ومن ثم مع الأشعرية، إنما يرجع في جانب كبير منه إلى ما كان يتلقاه من تعاليم أبي بكر الخطيب البغدادي (1071/463) الذي تحول عن المذهب الحنبلي. إن ذلك المحدث البغدادي الشهير قد اشتغل بدراسة الحديث منذ سن الحادية عشرة، وبدأ منذئذٍ أسفاراً طويلة، وكسب في باكورة حياته لقب الحافظ الثقة الذي لم يعرف العالم الإسلامي له نظيراً منذ وفاة الدارقطني؛ وعند عودة هذا المحدث إلى بغداد أظهر الوزير ابن المسلمة له عظيم اهتمام واحترام، حتى إنه أمر الدعاة والوعاظ في العاصمة ألا يرووا حديثاً إلا بعد أن يتأكدوا من صحته لدى الخطيب البغدادي؛ وهكذا اقترب من الأوساط السياسية، فكان له مثل حظها من التوفيق ومن الإخفاق؛ ولكنه ظل فوق كل شيء كاتباً بارزاً محترماً في نظر الجميع، على الرغم من نزاعه مع الحنابلة الذي دفعه إلى أن يتحول عنهم. ولقد أخذ عليه الحنابلة أساساً

---

(165) معجم المؤلفين جـ 2 ص 77 عمود 2.

(166) المرجع السابق جـ 11 ص 33.

(167) أنظر في ترجمة هذا المحدث البغدادي، ج. المقدسي ـ المرجع السابق ص 330.

علاقاته بأهل البدع، كما أخذوا عليه اهتمامه الشديد بعلم الكلام الأشعري بوجه خاص[168]؛ ولنذكر أخيراً في هذا المقام تأثير أبي علي نجاء العطّار (1076/469) وأبي الفتح الطباجيري وأبي الحسن بن زوج الحرة، وإن كان ذلك بدرجة أقل[169].

أما فيما يتعلق بالمذاهب السنّية الأخرى التي كانت شائعة في العراق، وبخاصة في بغداد، فإن المذهب الحنبلي، على الرغم من ازدهاره في ذلك العصر، لم يكن له سوى تأثير جد محدود في تكوين الباجي، وذلك بوساطة أحد الشيوخ من الدرجة الثانية في الأهمية، أبي إسحاق إبراهيم بن عمر البرمكي (1054/445) المعروف بغزارة علمه في فقه المواريث أو الفرائض[170].

ولقد كان للمذهب الحنفي تأثير مهم[171]، وإن لم يبلغ مستوى المذهب الشافعي، وذلك بفضل ما حصل صاحبنا الأندلسي من تعاليمه، سواء في بغداد أو في الموصل؛ ويرجع ذلك إلى أبي عبد الله الحسن بن علي الصيمري (1044/436) الذي وصفه عياض بأنه «رئيس الحنفية»[172]

(168) المرجع السابق ص 419 - 423.

(169) أنظر عن الأول معجم المؤلفين جـ 13 ص 76، عمود 1؛ وأما عن الآخرين فليس لدينا سوى ذكر أسمائهم في المدارك، وفي الصلة، في البيان الخاص بالباجي.

(170) ج. المقدسي، المرجع السابق ص 231. ونلاحظ على سبيل التبرير أن ابن حنبل يعد في المشرق الإسلامي أو في المغرب محدثاً أكثر منه فقيهاً. أما الأندلس خاصة فإن أحداً من الحنابلة لم يذكر بها؛ ولا يرى ابن عبد البر، في كتابه الانتقاء، الشيخ ابن حنبل باعتباره فقيهاً، وذلك هو ما فعله ابن حزم في كتابه الإحكام (جـ 2 ص 55) وكذلك لا يذكر الباجي في كتابه (المنهاج) الإمام الحنبلي، مرجعاً في الفقه سوى أربع مرات وبطريقة غير محددة، ودون أن يشير إليه باسمه، مما يدل على أن هذا المجادل النظار في أصول الفقه لا يرى في أهل الحديث خصوماً ذوي خطر.

(171) إن ملاحظة سلوك مؤلف المنهاج والإحكام حين يذكر الحنفية أكثر مما يذكر الشافعية تدل ببساطة على أنه يعتبر الأحناف أكثر بعداً عنه، على صعيد الجدل الفقهي ولا سيما صعيد الأصول.

(172) المدارك جـ 4 ص 802.

وذكره ج. المقدسي[173] على أنه أحد ثلاثة من الفقهاء كانوا يترأسون المذهب الحنفي في القرن الخامس الهجري، والآخران هما القدوري (1037/428) والدامغاني (1085/478). بيد أنه قد انفرد برياسة هذه المدرسة ابتداء من سنة 428، وفي ذلك الحين تتلمذ له الباجي، ربما بين سنة 429، تاريخ وصول الباجي إلى بغداد، وسنة 432 تاريخ رحيله.

ولقد كان الصيمري نفسه تلميذاً للمحدث الدارقطني وللفقيه الحنفي أبي بكر الخوارزمي (1012/403)، ثم أصبح كاتب عدل في عام 417 لدى قاضي القضاة ابن أبي الشوارب؛ وهو الذي طلب منه التخلي الكامل عن المذهب المعتزلي الذي كان يهتم به، ثم عين بدوره قاضياً ببغداد؛ ولقد أظهر كل قدراته العلمية أستاذاً كبيراً لتلاميذ لامعين من أمثال الدامغاني وأبي الطيب الطبري (1058/450)، ثم باعتباره كاتباً حنفياً ألف ترجمات لمؤسس المذهب وأصحابه وكتب بعض الحواشي والشروح[174].

وفي صحبة أبي عبدالله محمد الدامغاني ظل صاحبنا الأندلسي في كنف المذهب، ولكنه كان يستشرف فناً جديداً، هو الجدل؛ ولسوف نراه يستكمل اتقانه له مع شيوخ الشافعية الذين نذكرهم بعد قليل؛ ولقد كان الدامغاني أهم تلاميذ الصميري[175]؛ ولد عام 1007/398، وحين بلغ حوالى الثلاثين من عمره قصده الباجي في طلب العلم. وبعد دراسات قام بها كان فقره يجعلها أشد عسراً عين قاضياً للقضاة (عام 447) إثر موت ابن ماكولا، ولمدة ثلاثين عاماً، استطاع خلالها أن يجمع ثروة كبيرة حتى قيل عنه إنه يمتلك داراً من أغنى دور بغداد[176]؛ وقد انقطع للفقه الحنفي حتى

(173) ابن عقيل ص 165.
(174) المرجع السابق ص 167 و 170 و 300.
(175) السابق ص 170.
(176) السابق ص 172-174.

أصبح مبرزاً بين شيوخ المذهب، فكتب مؤلفات يدرسها الطلاب في عصره؛ ولكنه تميز بمجالسه في الجدل الفقهي بخاصة وهي التي كان يشهدها ابن عقيل الحنبلي (1119/513) فيما بعد، من عام 450 إلى 478 وهي مجالس سوف تخلّف في نفسه تأثيراً عميقاً[177]. ولنذكر أخيراً أن الباجي قد حضر في الموصل، ولمدة عام، درساً في الأصول، كان يقدمه حنفي آخر، وهو أبو جعفر محمد السمناني ·(1052/444) وقد اشتهر أستاذاً وقاضياً لتلك المدينة، ومؤلفاً فقيهاً[178].

لقد كان تأثير الشافعية في الباجي شديد التفاوت؛ كان قليل الأهمية مع عمر بن إبراهيم ، المعروف بابن حمامة، المتوفى ببغداد في 1043/434[179]؛ وكان تأثيراً عميقاً ولا شك مع أبي الطيب طاهر بن عبدالله الطبري (1058/450)؛ وقد كانت شخصيته شديدة التأثير في أصحابه. أصله من طبرستان وولد في 959/348؛ وبدأ دراسته في سن الرابعة عشرة فذهب إلى جورجان ثم إلى نيسابور، وأخيراً إلى بغداد حيث استقر به المقام في عمله الذي تولاه فقيهاً وقاضياً وأستاذاً لفقه الشافعية؛ وقد درس علم الشريعة على يد أبي حامد الإسفرائيني (1016/406)، وحظي فيما بعد بشهرة كبيرة في الفقه، دون أن يبلغ مبلغ شيخه؛ ولقد كان ذا قدر كبير لدى الشافعية يرجعون إليه في مؤلفاتهم مكتفين في تعيينه بلقب (القاضي)، دون أن يذكروا اسمه. وقد أثنى عليه تلميذه الشيرازي الشهير (1083/476) لعلمه وأدبه. ولكنه كان كتلميذه بارعاً في علم الجدل الفقهي في الأصول والفروع، ذلك الجدل الذي كان يخوضه بصورة خاصة وطبيعية مع الأحناف؛ فقد كانوا يعرضون لأكبر قدر من حالات الخلاف، نظراً إلى استعمالهم المفضل لمنهاج الرأي في جميع أشكاله[180].

(177) السابق ص 177 و207 و415.

(178) معجم المؤلفين 8 ص 318.

(179) السابق جـ 7 ص 270 عمود 2.

(180) ج. المقدسي، السابق ص 202 - 203.

في هذا المجال الجديد كل الجدة بالنسبة إلى تلميذنا الأندلسي كان التأثير الحاسم في تكوينه يرجع بحق إلى تعليم أبي إسحاق إبراهيم الشيرازي؛ هذا وهو التأثير الوحيد الذي يمكن التحقق منه، كما رأينا آنفاً[181]. والواقع أننا نملك بعض عناصر المقارنة من (كتاب الوصول)، لصاحبنا الشافعي، وكذلك من (المنهاج)، و (الإحكام) لصاحبنا المالكي؛ ومع ذلك يجب أن نتوقف عند هذا الحد، الآن على الأقل، في انتظار الكشف عن كتب الخلاف التي كتبها شيوخ الباجي الآخرون من رجال المشرق.

ولد الشيرازي في فيروز أباد عام 1002/393 وتلقى علم الفقه بشيراز ثم في البصرة، وجاء أخيراً إلى بغداد سنة 415 ليتلقى ابتداء على الطبري ليصبح بعد حين مساعداً له؛ وتلقى أيضاً علم الحديث في الحاضرة العباسية، ولكنه تألق بخاصة من خلال الجدل الفقهي الذي أصبح فيه شيخاً لا يبارى؛ ومضت حياته متوائمة تقريباً مع الحياة السياسية والدينية والثقافية بعصره؛ وليس لنا ـ مع ذلك ـ أن نعرض لتفاصيل هذه الحياة هنا، لأنه لم يبرز ولم يشتهر إلا بعد عشرين عاماً تقريباً من مغادرة الباجي للمشرق عائداً إلى وطنه، أي ابتداء من سنة 1063/456، وهي السنة التي ألقى فيها أول دروسه في المدرسة النظامية التي بنيت له بأمر الوزير السلجوقي المعروف، نظام الملك، إذا ما اعتمدنا على رأي السبكي[182]؛ ولقد كان ورعاً، ولكن ذاع صيته في حسن معشره مع جميع الذين اتصلوا به وفي حب الناس له لحسن حديثه؛ ولقد استطاع أن يقوم ببعض المهام الدقيقة لخدمة الخلافة العباسية، وصاحبه التوفيق فيها. إلا أنه كانت له خصومات مع الحنابلة، حين ثارت قضية ابن القشيري، مما جلب عليه الاتهام بالأشعرية وبعداوة الحنبلية[183].

---

(181) انظر ما سبق.

(182) الطبقات جـ 3، ص 89 - 90.

(183) السابق ص 98 - 99.

وكان مرجعاً موثوقاً به عند الشافعية بكتابيه (التنبيه)[184]، و (المهذب) وهما كتابان في الفقه، كما تجلى بكتابه (طبقات الفقهاء)؛ ومع ذلك فقد برز مجادلاً ومتخصصاً في الخلاف، حتى لقد حاز إعجاب معاصريه وإعجاب العلماء في سائر الأجيال اللاحقة، حتى يومنا هذا؛ ويؤكد السبكي (1370/771)، وهو مصدرنا الرئيسي في هذه النقطة، أنه كان مثالاً في الفصاحة والجدل، ويذكر عنه قول أحد الشعراء فيه:

كفاني إذا عن الحوادث صارم ينيلني المأمول بالإثر والأثر
يعد ويفري في اللقاء كأنه لسان أبي إسحاق في مجلس النظر[185]

وفي مكان آخر يقرر أنه كان في الجدل «ملكه الآخذ بزمامه وإمامه إذا أتى كل واحد بإمامه»، بل لقد جعله «بدر سمائه الذي لا يغتاله النقصان عند تمامه»؛ ويضيف أنه كان يعرف مسائل الخلاف، كما يعرف أي إنسان فاتحة الكتاب.

ويقرر السبكي كذلك أن ابن الصباغ (1055/447) قدم للشيرازي ذريعة لتأليفه كتابه (المهذب)؛ فقد كان يعلن أنه إذا اصطلح الشافعي وأبو حنيفة ذهب علم أبي إسحاق الشيرازي، يعني أن علمه هو مسائل الخلاف بينهما، فإذا اتفقا ارتفع؛ فصنف الشيخ حينئذ (المهذب)؛ وذكر أن الشيخ صنف (المهذب) مراراً ، فلما لم يوافق مقصوده رمى به في دجلة، وأجمع رأيه على هذه النسخة المجمع عليها[186].

---

(184) طبع في Leiden عام 1879 بعناية يونبول Juynboll مع ترجمة ومدخل، كما طبع في الجزائر بترجمة: Le Livre de L'Admonition, G. H. Bousquet وأخيراً في بغداد عام 1937/1356.
انظر ج. المقدسي السابق، البيليوقرافيا ص 32.

(185) الطبقات جـ 3، 89.

(186) المهذب في المذهب، كتاب في الفقه الشافعي، منشور في القاهرة في مجلدين عام 1323، وقد بدأ تأليفه عام 455 أي بعد عامين من تأليفه للتنبيه، ولم ينته من كتابته إلا عام 469 ، على ما قرره حاجي خليفة. انظر يوسف سركيس في المعجم ص 71، وانظره أيضاً بالنسبة إلى مؤلفات الشيرازي الأخرى المطبوعة.

ويذكر مؤلف (طبقات الشافعية)، على سبيل التمثيل من الجدليات المشهورة، ما كان بين الشيرازي وأبي المعالي الجويني[187] (478 /1085)- والدامغاني[188]. ويصف صاحبنا الباجي الذي كان شاهداً لمجلس من هذه المجالس فيقول: «العادة ببغداد أن من أصيب بوفاة أحد ممن يكرم عليه قعد أياماً في مسجد ربضه، يجالسه فيها جيرانه وإخوانه؛ فإذا مضت أيام عزوه وعزموا عليه في التسلي والعودة إلى عادته من تصرفه. فتلك الأيام التي يقعد فيها في مسجده للعزاء مع إخوانه وجيرانه، لا تقطع في الأغلب إلا بقراءة القرآن أو بمناظرة الفقهاء في المسائل؛ فتوفيت زوجة القاضي أبي الطيب الطبري، وهو شيخ الفقهاء ذلك الوقت ببغداد وكبيرهم؛ فاحتفل الناس بمجالسته، ولم يكد يبقى أحد منتم إلى علم إلا حضر ذلك المجلس؛ وكان ممن حضر ذلك المجلس القاضي أبو عبدالله الصيمري، وكان زعيم الحنفية وشيخهم، وهو الذي كان يوازي أبا الطيب في العلم والشيخوخة والتقدم؛ فرغب جماعة من الطلبة إلى القاضيين أن يتكلما في مسألة من الفقه، يسمعها الجماعة منهما وتنقلها عنهما؛ وقلنا لهما: إن أكثر من في المجلس غريب قصد إلى التبرك بهما والأخذ عنهما؛ ولم يتفق لمن ورد منذ أعوام جمة أن يسمع تناظرهما، إذ كانا قد تركا ذلك منذ أعوام وفوضا الأمر في ذلك إلى تلاميذهما؛ ونحن نرغب أن يتصدقا على الجمع بكلامهما في مسألة يتجمل بنقلها وحفظها وروايتها؛ فأما القاضي أبو الطيب فأظهر الإسعاف بالإجابة، وأما القاضي أبوعبدالله فامتنع عن ذلك وقال: من كان له تلميذ مثل أبي عبدالله، يريد الدامغاني، لا يخرج إلى الكلام، وها هو حاضر، من أراد أن يكلمه فليفعل؛ فقال القاضي أبو الطيب عند ذلك: وهذا أبو إسحاق من تلامذتي ينوب عني».

---

(187) الطبقات جـ 3 ص 92 و 109-111.

(188) السابق جـ 3 ص 100-111.

وهنا يروي السبكي مناقشة مفصلة عن «الإعسار بالنفقة، هل يوجب الخيار للزوجة»[189].

4 ـ الحرفية والغائية، حجر الزاوية في المناظرة الفقهية:

من المتوقع أن تكون مشكلة الحرفية والغائية في الشريعة الإسلامية هي التي حكمت تطور الفكر الشرعي في إسبانيا، خلال فترة كبيرة من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، مع ظهور الفقيهين ابن حزم والباجي؛ ولا بد أن تكون هذه المشكلة قد شغلت هذا الفكر بالفعل، وهو الأمر الذي يتضح عندما نتناوله في إطاره الأوسع، خلال وقت طويل مسبق؛ وكان ذلك بالتأكيد في كثير من الحدة واللجاجة، منذ القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي مع نشأة المذهب الظاهري للإمام داود (883/270)، والذي كان تلميذه صاحب الإنتاج الخصب واللامع دون منازع هو ابن حزم.

نظرة تاريخية، المراحل الأولى:

تفيد البحوث الجديدة ـ التي تمت خلال العشرين سنة الأخيرة، على يد جوزيف شاخت Joseph Schacht، والتي تهمنا هنا في تصوير تطور الفكر الفقهي في مراحله الأولى أكثر مما تهمنا في مفهوم دور الرسولﷺ، باعتباره مشرعاً ـ تفيد هذه البحوث أن المشكلة المذكورة تبدو مجهولة لدى طلائع الفقهاء، في العصر التالي للرسولﷺ. ويقرر المستشرق الكبير: «أن الفقه الإسلامي من الناحية التاريخية لم ينبثق مباشرة من القرآن؛ فلقد نما من خلال ممارسة كانت تبتعد في كثير من الأحيان عن مقاصد الكتاب الكريم، بل حتى عن منطوقه»[190].

ولقد تكرر هذا الموقف بصورة تقريبية في مرحلة تالية عندما «أدخلت

(189) السابق ص 105-109.

(190) Esquisse, pp. 25-26.

الأصول المستمدة من القرآن بطريقة ثابتة وقارة في الفقه الإسلامي» وبخاصة في بداية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، متوافقة مع ظهور المدارس الفقهية القديمة، وعلى وجه التحديد في تلك «المرحلة التي ازدهر فيها التلقي»؛ وقد برهن شاخت على أن كلاً من هذه المدارس كان يقيم نظامه على «عمل جار» خاص، يستمد مشروعيته من فكرة (السنة)؛ فهو نوع من «العادة المتبعة في المجتمع المحلي»، ولكنه كذلك يستمد مشروعيته من «العرف كما كان ينبغي أن يكون»، ويستمدها أخيراً من مفهوم إجماع العلماء، أعني «الرأي الوسط لممثلي المدرسة»[191].

ولكنه قد يفترض أن المشكلة بدأت تفرض نفسها على الضمير الإسلامي بصورة تتفاوت وضوحاً، عندما «ظهرت الحاجة إلى إيجاد تسويغ نظري لذلك الذي لم يكن حتى هذا الوقت سوى الاتباع الغريزي لآراء الأغلبية» وهي الحاجة التي ظهرت بالتوازي والاتصال مع نمو «فكرة الاستمرارية الملازمة لمفهوم السنة أو السلوك المثالي». وهكذا بدأوا يرجعون العمل الجاري إلى الوراء وينسبون إلى بعض كبار الرجال من السلف، أي في البداية الأئمة الحديثي العهد نسبياً، ثم إلى صحابة النبي، وكان ذلك متأخراً، وأخيراً إلى محمد ذاته الذي كانت سنته تسمح، على هذا النحو، بوضع الممارسة المثالية لكل مجتمع إسلامي في كنف النبي مباشرة»[192]. بيد أن هذه الاهتمامات كان مقدراً لها أن تحظى بمزيد من البروز مع حركة المحدثين، وهي الحركة التي كانت أهم حدث في تاريخ الفقه الإسلامي، في القرن الثاني الهجري، والتي اعتبرت «الثمرة الطبيعية والامتداد الطبيعي لحركة الإلهام الديني والأخلاقي في مواجهة المدارس الفقهية القديمة»؛ ذلك أن هؤلاء المحدّثين الذين كانوا منتشرين في المراكز الكبرى للعالم الإسلامي، وقد كان رأيهم الأساسي «أن

(191) السابق ص 26-27.

(192) السابق ص 27-29

الأحاديث المرفوعة إلى النبي تتقدم على العمل الجاري للمدرسة» هؤلاء «كانوا يمقتون كل أنواع التعليل الإنساني، والرأي الشخصي».

ومع ذلك إن هذه المدارس الفقهية القديمة التي أدخلت طريقة البحث هذه في عملها الجاري باعتبارها مدرسة أهل المدينة أو مدرسة العراق، كانت تبدي مقاومة عنيدة «لعنصر التغيير الشديد الذي تأتي به الأحاديث المروية عن النبي»[193]؛ وكانت «عملية الأسلمة» قد تمت في أهم جوانبها، أي فيما يتعلق بالمبادىء الأساسية عندما قام الشافعي (819/204) بتركيب جديد يحمل طابع فكره، تركيب يجمع في تعليله المحسوس بين البرهان المستقى من الأحاديث ونتيجة الفكر المنطقي، على الرغم من أن هذين المنهجين متميزان تماماً من الناحية النظرية في عقل الإمام[194].

فمن الممكن أن نعتبر أن مشكلة الحرفية والغائية في الشريعة الإسلامية قد وجدت أخيراً، مع داود بن خلف، تحقيقها الكامل وعلة وجودها الكافية؛ فإن مبدأ هذا الإمام كان الاعتداد بالمعنى الحرفي (الظاهر) لآيات القرآن وأحاديث الرسولﷺ والابتعاد الكامل في جميع أشكاله عن الرأي، باعتباره موقفاً ضد الدين، ذلك الرأي الذي انتشر بين أهل المدينة والعراق، وكذلك عن استخدام التعليل القياسي والمنهجي على نحو ما فعل الشافعي الذي كان يراه بعيداً عن التعسف أو التقديرات التحكمية[195].

هذه النظرة التاريخية السريعة ـ التي قد يكون في تدقيق بعض نقاطها، صياغة أو مفهوماً، إفادة أكبر ـ هي مع ذلك مفيدة إلى حد كبير، لأنها تتيح لنا تصوراً تخطيطياً واضحاً محدداً، كما ترينا بدرجة أفضل ما حدث في

(193) السابق ص 31-33.
(194) السابق ص 40-41.
(195) السابق ص 56.

تلك المراحل التطورية الأولى للفكر الفقهي؛ وهي مفيدة لنا أيضاً بقدر ما تساعدنا على استخراج هذه الفكرة الجوهرية في دراستنا، وهي أن البحث الفقهي في بواكيره المتسمة حتماً بالتجريبية والتردد والمتسمة أيضاً بالبراءة من كل العقد التي سوف تأتي بعد، كان هذا البحث يستطيع أن يلجأ إلى الرأي، في حرية قد تصل إلى الإسراف، وإنما كان يحدها مع ذلك المعرفة المباشرة التي كانت لأصحابه الأولين بمقاصد مشرع العهد القرآني عن رسول الله ﷺ، وإحاطتهم بأحكامه، وإن تفاوتت في التحديد والتفصيل.

بحث عن منهج للاقتراب والتفسير:

ومع ذلك إن هذا البحث كان عليه أن يهدف إلى بذل جهد في التقعيد وأن يكون ذا طابع موضوعي، كلما بعد الزمن بالناس عن عصر النبي، وكلما ابتعد عنهم الشعاع الذي يقودهم، والذي كانوا بفضله يعرفون كيف يظلون بفطرتهم مستمسكين بصراط الشريعة، وكلما تكاثرت مشكلات الحياة اليومية. وهكذا ظهرت «الحرفية» في إثر «الغائية»، وحل التحرج المثير لإعادة النظر من الناحية النقدية وللرغبة في التثبت محل الجرأة في التحليل والتأويل.

ولما كان القرآن ـ النص الذي لا يستريب فيه أحد ـ هو المرجع بالمعنى الأكمل، فإن المشكلة كانت تعد محلولة بالنسبة إلى المحدّثين، طالما كانت الأحاديث التي يروونها لا ينافيها الكتاب الكريم؛ بل لقد بلغ الأمر أكثر من ذلك لدى الإمام الشافعي «الذي كان يؤكد أن القرآن لا يعارض السنة، كما أن السنة تفسر القرآن وتبينه»[196].

فإذا كانت المشكلة قد حلت من الناحية النظرية، فلقد كانت أقل من ذلك كثيراً على صعيد التطبيق؛ ومن ثم بقيت تشغل الناس، تارة تضغط

(196) السابق ص 41.

بثقلها، وأخرى تخفف من وطأتها، سواء في ذلك ممثلو المدارس القديمة والمحدّثون؛ وهكذا كان الإمام الشافعي الذي اقتعد أوسط مكان بين الفريقين بما بذل من جهد في التأليف والتركيب، ولا سيما حين حدد السنة بمحتواها من الأحاديث الصحيحة عن النبي، وحين نظم استعمال الرأي ليجعل منه تعليلاً قياسياً ومنهجياً، وأخيراً حين وسع نطاق الإجماع، فنقله من علماء مذهب أو إقليم حتى يضم مجموع المسلمين[197].

لقد كان ينبغي إذن أن يعلم جميع الناس أين ينتهي النفي وأين يبدأ الإثبات؛ وكان من المناسب أيضاً أن يروا ما إذا كانت هاتان العمليتان متصلتين بروح النصوص المدروسة أو بحرفها، وأن يعرفوا ما إذا كان واجباً عليهم حصرها في إطار المقارنة بين القرآن والسنة، أو أنهم يستطيعون أن يدفعوا العمل إلى حدود نقدية داخلية تسمح بالحكم على درجة توافق الآيات فيما بينها، وتوافق الأحاديث فيما بينها، وأخيراً توافق هذين الشكلين من المصادر في مجموعهما مع منطق الأشياء. لم يكن هذا العمل مجرد إجراء شكلي أو عملاً آلياً يستهدف تحقيق التوافق، لسبب هو أن استعمال الرأي الشخصي لم يكن ملغى ـ وكيف يمكن أن يكون كذلك؟ ـ سواء تعلق بصياغة المدارس الفقهية القديمة في المدينة والعراق لآرائها، مع بعض الحرية ـ وقد كانت هذه المدارس قائمة على ما يسمى بالاستحسان، أو المصلحة العامة التي يطلق عليها الاستصلاح[198] ـ أم تعلق بالصياغة الأكثر صرامة وإحكاماً، وهي التي قدمها الشافعي لبرهانه القياسي، أم تعلق ـ أخيراً ـ بمجرد صواب التذوق الفطري لدى المحدّثين بعامة، والحنابلة والظاهرية بوجه أخص[199].

---

(197) السابق ص 41-42.

(198) انظر ماسيلي، الفصل الخامس، جـ 1، دور الاستصلاح في إعداد علم مقاصد الشريعة وصياغته.

(199) من المؤكد أن الظاهرية ـ على الأقل ـ يقفون على صعيد موضعة الفقه في حالة استمرار =

لقد دعا القرآن والسنة الفقهاء المسلمين إلى بذل مزيد من الجهد في التأمل والعكوف على النصوص لفهمها واستخراج ما فيها من مداخل ونتائج واستنباط دوافع التشريعات؛ ولم تقتصر دعوتهم إلى ذلك على القرآن والسنة، بل لقد حثتهم عليه حاجتهم الفطرية إلى المعرفة وإلى الفهم، ودفعتهم إليه الدواعي الفنية لمهنتهم؛ ولقد كان في هذا التأمل والعكوف ما يتيح لهم أن يدركوا المعنى إدراكاً أفضل، ظاهراً كان أو خفياً، وأن يوسعوا مداه في حال صمت النصوص. ولقد تجلت هذه الاهتمامات بوضوح في تراث القرنين الثاني والثالث للهجرة، وتجلت بأكبر وضوح في تراث القرون اللاحقة، حتى لقد أدت في القرن الثامن، بين ربوع إسبانيا المالكية في جوهرها، إلى نشأة علم جديد، لا يدور فقط حول تلك الفكرة المرسلة غير المحددة التي يطلق عليها «الاستصلاح»، والتي اعتمد عليها مالك وتلاميذه، بل على تلك النظرية الأكثر تحديداً والتي يطلق عليها «مقاصد الشريعة».

خلافات حول التعليل الفقهي:

ولكن، قبل ذلك بكثير، وفي عصر سابق من عصور الإسلام، روي أن الخليفة الصحابي عمر، المعتبر الرائد الكبير في كل مجال، كان يقول: «عجباً للعمة، تورث، ولا ترث»[200]، وروى البخاري في حديث آخر أن الصحابي أبا الزناد قال: «إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيراً على خلاف الرأي، فما يجد المسلمون بداً من اتباعها. من ذلك أن الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة»[201].

ويذكر الطاهر بن عاشور، وهو مالكي معاصر، في كتابه (مقاصد

= كامل إذا ما قيسوا بالإمام الشافعي، لدرجة أن المذهب الظاهري يمكن أن يعد مذهبا (فوق شافعي) Super-châfi'isme ، بحسب اصطلاح هنري لاووست.

(200) المقاصد، ص 45 ، والخبر من الموطأ.

(201) انظر البيان السابق.

الشريعة)، وهو كتاب مستلهم من مبدع هذا الفن، الشاطبي الأندلسي (1388/790)، أن التشريعات تنقسم إلى مجموعتين: تشريعات يمكن تحديد سببها، وهي (المعلل)، وتشريعات ذات صبغة عبادية، وهي (التعبدي)؛ ثم يتابع قائلاً: والفقهاء يسلمون بالمجموعة الأولى مع قدر من التحفظ؛ ولكنه يذكر بعد ذلك أيضاً أن الفقهاء الذين يناقشون التعليل والقياس مجمعون تقريباً على تقسيم قوانين الشريعة بحسب عللها إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: ما يقبل التعليل، بلا ريب، أي حيث تكون العلة معبراً عنها صراحة، أو ضمناً، أو ما أشبه ذلك من أشكال التعبير.

والمجموعة الثانية: عبادية بصورة كاملة، ولن نستطيع قط إدراك سبب وجودها.

والمجموعة الثالثة: وسط بين المجموعتين، فمبدأ تعليلها ضمني، والكشف عنه بموضوع استنباطات الفقهاء، وهو من ثم موضوع نزاعهم؛ ومن أمثلته ما كان من خلافهم حول القول بتحريم القرض بفائدة بسيطة، وهو (ربا الفضل)، لأنه يمس الأصناف الستة من الحاجيات الضرورية[202].

ويلاحظ الرئيس القديم لجامعة الزيتونة بتونس، الطاهر بن عاشور، أن في إقرار هذا المبدأ في البحث عن التعليل يكمن الخطر على الشريعة الإلهية، ومن ثم استهدف الظاهرية إبطاله، أو على الأقل تجنبه، بميلهم إلى ألا يعتبروا سوى المعنى الظاهر للنص وأن ينكروا التعليل بالقياس؛ كان التحمس الزائد لمبدأ التعليل أساس جميع طرائق الخلاف وسبيلاً إلى إ[illegible] بعض الفقهاء لصحة كثير من الآثار.

ويدلف ا[illegible]ؤلف انطلاقاً من هذه الملاحظة إلى نقد سريع للظاهرية،

---

(202) السابق ص 45 و 46.

وبخاصة كتاب ابن حزم (الإعراب)، ويقدم براهين لا تتميز بأصالة كبيرة، يمكن تلخيصها في كلمات: فقد أخذ على الظاهرية إنكارهم هذا الجانب الأساسي من الشريعة، الذي يجعل أحكامها تنبثق عن حكمة عميقة، وبذلك يقيمون خير مناهجهم في البرهنة والجدل على ألفاظ الحديث وأعمال الرسول وصحابته، بمجرد إنكارهم للقياس والاعتبار بالمعاني؛ ويضيف المؤلف قائلاً: وقد حدث بذلك أن وقعوا في مأزق التوقف عن الإثبات إذا اقتضاهم أن يبحثوا عن أحكام شرعية لأحداث الحياة اليومية مما لم يرو فيه عن الشارع؛ وهكذا وجدوا أنفسهم في موقف الفقيه الذي ينكر على الشريعة صلاحيتها لكل زمان ومكان.

وهنا يذكر المؤلف بيتين لأبي بكر بن العربي (1148/543)، وهما في كتابه (العارضة) التي يشرح فيها الترمذي، وهو يقدم ضد الظاهرية برهاناً سبق أن قال به الغزالي (1111/505)، وسوف يستخدمه بعد ذلك الشعراني (1565/973):[203]

قالوا الظواهر أصل لا يجوز لنا عنها العدول إلى رأي ولا نظر
إن الظواهر معدود مواقعها فكيف تحصى بيان الحكم في البشر؟[204]

وقد استطاع Y.Linant de Bellefonds، على هذا النسق، أن يلفت النظر، في دراسته المفيدة والهامة عن ابن حزم والمذهب الظاهري الفقهي، إلى جوهرية مبدأ التعليل لاستنتاج أصالة المذهب الظاهري بالقياس إلى المذاهب الأخرى الموصوفة بالسنية. والواقع - كما يؤكد المؤلف - أن هذا المبدأ الذي استنتجته المذاهب الأربعة من آيات القرآن، التي تتحدث عن الإكراه، يتيح لأرباب هذه المذاهب أن يبنوا نظرية عامة

(203) المرجع السابق ص 46-47، وانظر عن الغزالي المنقذ ص 88، الذي يتحدث عنه في السياق العام للاجتهاد. وأما عن الشعراني فانظر Zahiriten p.6.

(204) المقاصد ص 47.

تقوم على هذه فكرة الضرورة الرئيسة والتي بدورها سوف تضم فروضاً كثيرة لم تتوقعها النصوص؛ ثم يذكر لينانت النتيجة قائلاً: «وهكذا تصبح الشريعة مادة حية تنطبق على حاجات الوقت، وتتفق مع متطلبات العقل الإنساني»؛ وذلك هو ما أدى بالمؤلف إلى أن يلفت النظر - فيما بعد بمناسبة دراسته لنقطة محددة من الشريعة - إلى ملاحظة أن وضع ابن حزم الذي لا يمكن الدفاع عنه يتجلى في مجالات كثيرة من مجالات الشريعة في صورة حلول وضعية، أقل ما توصف به أنها غريبة[205].

فإذا تكلمنا من الناحية التاريخية، كان لهذه المراحل التطورية مكانها في هذا المدخل، تلك المراحل التي تعود إلى ابن حزم والباجي؛ ومع ذلك فقد قدرنا أنه إذا كان واجباً أن نعرف مقدار الأهمية التي تشمل فقه الرجلين في إطار هذه الدراسة عن تاريخ الفكر الفقهي في ظاهريته وفي غائيته، فلسوف يكون ذلك بالضرورة سريعاً، تنقصه حتماً الفائدة المرجوة، وهو ما سوف ينفر منها أكثر القراء تساهلاً، في حين نبحث نحن عن الوسائل الكفيلة باجتذابه إلى دراسة صاحبينا الظاهري، والمالكي. ومن ناحية أخرى، إذا نحن خصصنا هذه المراحل التطورية ذاتها بكل ما نبغي أن نضمنها إياه، فإن النتيجة سوف تكون تكراراً لموضوعات وآراء سوف يجدها القارىء في الأجزاء التالية من هذا العمل.

---

(205) Ibn Hazm pp. 7-8.

الفصل الثاني

القرآن والسنة

١ ــ مشكلات التفسير:

من بين أسس الشريعة الأربعة سوف يحتل الإجماع والقياس الفصلين الكبيرين في هذا العمل. والواقع أن أية دراسة متخيلة من زاوية الحرفية والغائية الفقهية لا يمكن إلا أن تستحضر المشكلات العديدة والمعقدة التي يثيرها تطبيق هذين الأساسين؛ ذلك أن تطبيق القرآن والسنّة، وهما مصدرا الشريعة بالمعنى الكامل، لا يؤدي إلى إثارة منازعات أو مناظرات ذات أهمية، لأنهما يحملان في ذاتهما، وعلى التحديد، سمتهما الموضوعية المطلقة؛ أما تطبيق الإجماع والقياس، فإن البحث يفرض منذ البداية نوعاً من المنهجية الفقهية، ومن ثم فقد استتبع عملاً إنشائياً من جانب المتخصصين في الاجتهاد، يقصد به علاج صمت الشريعة المنزلة أو معالجة إشكالها بوساطة العقل البشري.

ولكن يبقى أن نعرف أن القرآن والسنّة يمكن أن يثيرا في تطبيقهما مشكلات في التفسير وفي النقل وغيرهما، مما يدخل في مفهوم الاجتهاد لدى كل فقيه بصفة عامة. ولسوف نستعرض ذلك بصورة سريعة، على ما جاء عن ابن حزم والباجي؛ ويبقى أن نعلم ـ طبعاً ـ أن هذا الفصل الثاني، وهو فصل مختصر بالضرورة، لن يكون له اتساع الفصلين التاليين المخصصين للإجماع وللقياس واللذين يكونان بنية هذا العمل في مجموعه.

1 — صياغة الأمر:

يرى الباجي أنه عندما يروي صحابي أن النبي قد أصدر (أمراً) بفعل شيء، أو أصدر (نهياً) عن فعل شيء، فيجب أن نرى في ذلك إلزاماً لجميع المسلمين. ويحدد الفقيه المالكي موقفه بالنسبة إلى موقفين آخرين يؤيدهما جماعة من الظاهرية؛ والأول الذي يعتبره مقبولاً هو موقف أبي بكر ابن داود (907/294)، وهو الذي يؤكد أن الإلزام يبقى معمولاً به إلى أن تعرف الصياغة الدقيقة للسنّة؛ وأما الثاني الذي يرويه عن مؤسس المذهب الظاهري، داود (883/270) ـ استناداً إلى أحد أشياخه ـ فإنه لا يفرض إلزاماً إلا عند استخدام لفظ (الأمر) مروياً مباشرة عن النبي.

ولكي يبرهن الباجي بالدليل على صحة رأيه فإنه يؤكد أن الرجوع إلى اللغة هو الذي يسمح بتمييز الأمر أو النهي عما ليس كذلك؛ وإذا كان الأمر يمكن الرجوع فيه إلى شعراء الجاهلية كزهير والنابغة وامرىء القيس، فأحرى بنا أن نرجع إلى الصحابة، وهم شيوخ اللغة وأرباب الفصاحة، من أمثال أبي بكر وعمر وعثمان وعلي.

وإنما يقوم اعتراض الظاهرية الحرفيين، الذي يذكره، على الاختلافات لدى بعض الصحابة، أو العلماء، أولئك الذين يقصرون قوة (الأمر) على (المندوب). وهكذا يقولون إنه حين لا يوجد لفظ محدد صادر عن النبي ليصوغ (أمراً) صريحاً، فلا شيء يضمن لنا ألا يكون الكلام على وجه الندب المجرد لبعض الأشياء، وأن يكون الشاهد الذي سمعه قد اعتقد أنه يريد (أمراً)، فرواه على نحو ثقته.

ويرد الباجي المسألة فيقول: إنه إذا كان هذا الاعتراض صحيحاً بالنسبة إلى الصيغة غير المباشرة (أمرنا النبي)، فإنه يكون كذلك بالنسبة إلى الصيغة المباشرة (افعل)؛ والواقع أنه يحدث أن يعتبر هذا الشاهد أن (الأمر) على إطلاقه يستتبع (الندب)، كما قد تكون الكلمة (افعل) مصحوبة

بسياق أو قرينة دالة على الندب، فيحكم بتجاهلها بسبب ذلك المعنى الذي خلعه على الأمر؛ وباختصار يحسم الباجي القضية فيذهب إلى أن الرجوع إلى شيوخ اللغة، الذين هم الصحابة، هو الذي يسمح بمعرفة ما إذا كان (الأمر) الذي نواجهه يقتضي إيجاباً أو أن الأمر على سبيل الندب[1].

ومبلغ علمنا أن ابن حزم يبدو أنه لم يتوقف عند هذه المناقشات التي تتصل بالمنطق الصوري. وليس معنى هذا أنه لم يسهم بنصيب فيه، ولكنا نفترض أن موقفه في كل جوانبه مماثل لموقف شيخه داود، وأن ر. أرنالديز R. Arnaldez على حق فيما يقرره، على حساب صاحبنا الظاهري، وإن كان ذلك في إطار يختلف بعض الاختلاف عما يعنينا هنا من قوله: «إنه يجب إذن أن يصاغ الأمر أو النهي صراحة ونصاً»[2].

غير أن ابن حزم يثير في هذا النسق من الاهتمامات مسألة يبدو أن خصمه المالكي لم يلتفت إليها قال: «وإذا ورد خبر صحيح، وفيه أن رسول الله ﷺ رأى أمراً كذا فحكم فيه بكذا، فإن الواجب أن نحكم في ذلك الأمر بمثل ذلك الحكم، ولا بدّ، لأنه كسائر أوامره التي قدمنا وجوبها؛ وذلك مثل ما روى أنه ﷺ رأى رجلاً يصلي منفرداً خلف الصفوف فأمره بالإعادة»[3]، ثم يذكر أن قوماً اعترضوا فقالوا: لعله عليه السلام إنما أمره بالإعادة، ليس من أجل انفراده، ولكن لغير ذلك.

وهو افتراض سخيف وغير منطقي في نظر فقيهنا الظاهري، قال: «وهذا لا يجوز لوجوه خمسة:

أحدها: أنه عليه السلام مأمور بالتبليغ؛ فلو أمر إنساناً بإعادة صلاة

---

(1) إحكام ورقة 10 ظهراً.

(2) Grammaire, P. 235.

أبطلها عليه، ولم يبين عليه السلام وجه بطلانها، لكان عليه السلام غير مبلغ، وقد نزهه الله تعالى عن ذلك، ولكان غير مبين، ومن نسب هذا إلى النبي ﷺ فقد كفر.

والوجه الثاني: أن يقول القائل: لعله عليه السلام قد بين ذلك ولم يصل إلينا.

قال علي: فمن قال ذلك كذبه الله عز وجل بقوله: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾، وبقوله تعالى عن نبيه عليه السلام: ﴿ وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى ﴾؛ فصح أن كلامه كله ﷺ وحي وأن الوحي محفوظ لأنه ذكر؛ فلو بينه عليه السلام ولم ينقل إلينا لكان غير محفوظ؛ وقد كذب الله تعالى هذا القول، لأنه لم ينقل أحد أنه أمره بالإعادة لغير الانفراد.

والوجه الثالث: أن أحاديث كثيرة ثبتت بفرض تسوية الصفوف، وفيها إبطال صلاة من صلى منفرداً، وقد ذكرناها في الفصل الذي فيه ترجيح الأحاديث في باب الأخبار من كتابنا هذا.

والرابع: أن نقل الناقل الثقة أنه صلى منفرداً فأعاد النقل والإنذار ببطلان صلاة المنفرد عنه عليه السلام، فواجب قبوله.

والخامس: أن قول القائل: لعله كان هنالك سبب لم ينقل إ بنا · ظن، وقد قال تعالى: ﴿ إن الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾، وقال عليه السلام: «الظن أكذب الحديث، ولا يحل ترك نقل الثقات لظنون زائفات»[3].

ويمضي ابن حزم إلى السنّة النبوية فلا يرى فيها أي واجب أو إلزام، وإنما أخبرنا الله سبحانه بقوله: ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة

---

(3) الإحكام جـ 3 ص 90 - 91.

الآيات على التوالي: الحجر /9 ـ النجم /3 و 4 ـ يونس /36 ـ الأحزاب /21.

حسنة ﴾؛ ومحمد الذي كان لا يتردد في التقبيل[4] وهو صائم، اكتفى بعتاب أحد الصحابة حين أمسك عن الاقتداء به. ومع ذلك يلاحظ ابن حزم أيضاً أن من لا يتخذ من رسول الله قدوة، وهو في نفس الوقت لا يبدي موقف رفض لها، سوف يكون في موقف وسط، أي إنه لن يكون في حال الذنب، كما لن يكون في حال العمل الصالح. ثم إن ابن حزم يلاحظ ما جاء في الآية من قوله تعالى: ﴿ لكم ﴾ ولم يقل (عليكم) [5]، وهو ما يعني بوضوح أن الكلام على الندب، بغض النظر عن حالة أخرى مستحيلة نواجهها إذا أردنا أن نصوم كل الأيام التي كان النبي يصومها تطوعاً ـ فضلاً عن صوم رمضان ـ أو إذا أردنا أن نؤدي أعمالاً كان هو وحده الذي يطيق أداءها[6].

وإذا لم يكن الباجي قد أثار هذه المشكلة التي نراها مفيدة على الصعيد الفقهي، والتاريخي أيضاً، فإن ابن حزم يذكر مع ذلك عرضاً أن مالكياً هو الذي دفعه إلى الدخول في هذه المناظرة؛ ولكنه أضاف أن المالكية مع ذلك هم أكثر الناس تخلياً عن سنّة النبي، عندما يطبقون حد ثمانين جلدة على شرب الخمر، على حين اكتفى النبي بأربعين؛ فإذا قال المالكي بأن هذه الأفعال كانت من خصوصيات النبي قال الظاهري: لقد «فقد غضب عليه السلام غضباً شديداً إذ سألته امرأة الأنصاري والأنصاري عن قبلة الصائم، فأخبر عليه السلام أنه يفعل ذلك؛ فقال القائل ـ وكأنما لا يرضى أن يفعل: لست مثلنا يا رسول الله، أنت قد غفر الله لك ذنبك[7]،

---

(4) ويرجح أن التقبيل كان لإحدى الزوجات، وإلا لم يكن للمثال المضروب مناسبة.

(5) تفيد العبارة الأولى نصاً معنى الإمكان، على حين تفيد الثانية معنى الوجوب.

(6) راجع كتاب Politique, p. 365، حيث يتحدث هنري لاووست عن الظاهرية النصفية عند الغزالي التي أدت به إلى تحديد مفهوم الإسلام على أنه «قبول رسالة محمد الشفوية، أكثر من أن يكون الاقتداء به في سلوكه».

(7) المرجع السابق جـ 2 ص 7-10 وبصورة خاصة ص 9 و 10. وانظر قوله تعالى: ﴿ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر، ويتم نعمته عليك، ويهديك صراطاً مستقيماً﴾ ـ سورة الفتح /2.

فغضب رسول الله (ص) حينئذٍ غضباً شديداً وأنكر هذا القول، فمن أضل ممن تعرض لغضب الله عز وجل وغضب رسوله عليه السلام»[7].

2 ـــ المعنى العام والمعنى الخاص:

ولسوف نوجز القول هنا نسبياً ما دام واضحاً أن صاحبينا المتناظرين متقاربان، أحدهما من الآخر؛ إنهما يؤكدان أن كل كلمة يجب أن تؤخذ بمعناها العام وأن يكشف عن كل المعاني التي تتضمنها صياغتها، دون أن يكون من جانبنا موقف تردد أو توقف، إلا في حال وجود دليل يضطرنا إلى أن نستخرج منها بعضاً لمنحه معنى خاصاً[8]. ويؤكد لنا الباجي أن هذا هو موقف جمهور المالكية، ورأي مالك نفسه وعامة الفقهاء[9]، وقد كان ابن حزم أكثر تحديداً إذ ينسب هذا الموقف إلى جمهور الظاهرية وإلى بعض المالكية والشافعية والحنفية[10].

ويذكر الباجي أن القاضي أبا بكر، ويرجح أنه يقصد الباقلاني (1013/403)، والقاضي أبا جعفر، ولعله السمناني (1052/444)، يريان أن العموم ليست له صيغة تقتضيه في المطلق، وأن القرينة وحدها هي التي

---

(8) إحكام ورقة 12 وجهاً، والإحكام ج 3 ص 97 - 98. ويجب ملاحظة أن الباجي إذا لم يكن توقف أمام هذه الدقائق، فإن ابن حزم في مقابل ذلك ـ وعلى ما يذكره ر. أرنالديز R. Arnaldez (op. cit., p. 128 note n. 1)، وعلى ما سوف نراه في الجزء المخصص للتبريرات العقلية لإنكار القياس ـ «يستعمل للتعبير عن معنى (عام وخاص) لفظتي عموم وخصوص، وهما لفظتان فقهيتان، بدلاً من المصطلحين المنطقيين (كلي وجزئي)؛ ويشرح R. Arnaldez ذلك بأنه «إذا كان المناطقة يفكرون، اعتماداً على أفكار أرسطية، أنهم لا يستطيعون البرهنة الصحيحة إلا بدءاً من قضايا عامة، فإن ابن حزم لا يرجع إلى هذه الفكرة مطلقاً ولكنه أيضاً لا ينقدها صراحة»؛ ويضيف أرنالديز قوله: «ذلك أن الكليات لا تلعب في استدلالاته أي دور، والكل ليس سوى حصر كامل تم فعلاً، والعموم ليس سوى مجال امتداد لتطبيق كلمة».

(9) السابق.

(10) السابق.

تعين المراد، إن كان عاماً أو خاصاً[11]؛ وكذلك يقدم ابن حزم قدراً أكبر من التفصيلات ويميز بين ثلاثة مواقف يجد لكل منها دائماً مالكياً وشافعياً وحنفياً. والموقف الأول يقوم على ألا يكون لكل لفظ سوى معناه الخاص، أي أن نختار بحيث لا يحتفظ إلا بمدلول واحد؛ والموقف الثاني هو موقف التوقف والبحث عن دليل ليمكن النطق به؛ وأما الثالث ففيه موقفان، موقف الفقهاء الذين يرون العموم بلا دليل، ومع بحثهم مقدماً عما إذا لم يكن ثمة دليل للخصوص، ثم موقف الفقهاء، ومنهم جمهور الظاهرية الذين يختارون العموم، دون أن يشيروا إلى تردد أو توقف[12].

فكيف يتم التخصيص؟ يتم أولاً بالأدلة النقلية، وهي في نظر ابن حزم بالنص، القرآن أو السنّة أو إجماع الصحابة[13]، وفي نظر الباجي، بالقرآن الذي يخصص مجموع السنّة، وبخبر الواحد الذي يصلح هو أيضاً لتخصيص عموم القرآن[14]؛ وهذا التخصيص يتم أيضاً بوساطة الأدلة العقلية، وهنا تبدو الخلافات أكثر أهمية بين صاحبينا المتناظرين.

فأما ابن حزم فيرى أن البرهان يأتي من طبيعة الأشياء، ويفسر ذلك بأن الله حين قال في كتابه: ﴿ قل كونوا حجارة أو حديداً ﴾[15]، علمنا بضرورة العقل أنه أمر تعجيز لأنه لا يقدر أحد أن يصير حجارة أو حديداً؛ ولو كان أمر تكوين لكانوا كذلك؛ فلما وجدهم العقل لم يكونوا حجارة ولا حديداً علم أنه أمر تعجيز[16].

وأما الباجي، المدافع عن استعمال العقل في جميع أشكاله

(11) السابق.
(12) السابق.
(13) الإحكام جـ 3 ص 137.
(14) إحكام ورقة 16 ظهراً و 17 وجهاً.
(15) الإسراء / 50.
(16) الموضع السابق في الإحكام.

المعروفة، فإنه لا يصدر هذه التحفظات الحزمية التي تأخذ في الاعتبار المعارف الأولية والبدهية وحدها؛ وفي مقابل ذلك يلتزم بتبرير اللجوء إلى التخصيص العقلي، بطريقة عقلية، ويفسر ذلك بقوله: وذلك كما هو شأن الشريعة لا يمكن أن تكون ضد العقل؛ فإذا حدث أن دل أحد ألفاظها بمعناه العام على وجه محال في نظر العقل، وعلى آخر صحيح، عرفنا أن هذا الأخير هو المقصود؛ ومع ذلك يرفض الباجي رفضاً قاطعاً الاعتراض القائل بأن من المستحيل أن يسبق دليل التخصيص اللفظ المردود إلى معنى خاص، مع العلم بأن الدليل العقلي يسبق في الزمن الشريعة الموحاة في مرحلة معينة[17].

وأما الموضع الذي يختلف فيه الفقيهان اختلافاً جذرياً فإنه يتضح عندما يواجهان التخصيص بوساطة القياس؛ فابن حزم لا يتطرق حتى إلى مناقشة هذه المسألة، بل إنه يرفض المبدأ، وفاءً لمسلكه الظاهري الذي أدى به إلى رفض هذا النمط من التعليل، في أساسه ذاته، على ما سوف نراه تفصيلاً خلال هذا العمل[18]. وأما الباجي فيرى جواز التخصيص بالقياس الجلي وبالقياس الخفي، ولكنه يذكر مباشرة أن هذا هو موقف أبي محمد، ولعله القاضي المالكي المشهور ببغداد، عبد الوهاب (1031/422)، كما أنه موقف أكثر المالكية والشافعية؛ ويذهب بعض الحنفية والمعتزلي الجبائي (915/303) إلى وضع جملة تحفظات متفاوتة الدقة، فيما يتعلق بالدور الذي يناط بالقياس الخفي[19].

ولقد حرص الفقيه المالكي في إحدى المناقشات الدقيقة، المتسمة أحياناً بكثير من الفطنة والمهارة، على أن يجيب على هذا وذاك بأن الذين

(17) احكام ورقة 16 ظهراً.

(18) الاحكام جـ 3، ص 152، وانظر أيضاً ما يلي.

(19) احكام F. 17 r - v.

يسلمون بصحة مبدأ القياس لا ينبغي لهم أن يعـارضوا شكله الخفي، لأن ذلك سوف يؤدي بهم إلى معارضة شكله الجلي؛ وإليك مثالاً لهذا القياس الخفي مستعملاً في تخصيص معنى آية قرآنيـة، يذكـره الباجي باعتباره حالة شرعية صحيحة: قوله تعالى: ﴿ وأحـل الله البيع، وحـرم الربا ﴾[20]؛ ولما كان القياس يماثل الأرز بالبر من حيث بيع التفاضل، فمن الممكن إذن ـ على ما يقرره الباجي ـ أن نخرج الأرز من مشروعية البيع، على أنه حالة خاصة[21].

وهناك مشكلة أخرى في التفسير تضع الفقيهين أيضاً في مواجهة. فالباجي يرى أنه حين يكون الخطاب المطلق بلفظ الجمع المذكر فإنه لا يتوجه مطلقاً إلى النساء؛ وهو يقدم هذا الرأي على أنه رأي القاضي أبي محمد وجماعة من شيوخه، في مواجهة الرأي الآخـر الذي ينسب إلى المالكي ابن خويزمنداذ، من مدرسة بغداد، ويرجح أنه عاش في النصف الأول من القـرن الخامس الهجـري[22]؛ وينسب كذلـك إلى الظاهـري داود[23]؛ ولسوف نرى فيما بعد كيف أن ابن حزم يقف إلى جانب رأي مؤسس المذهب.

ولكن لنبدأ بعرض برهان الباجي: ذلك أن المالكي يذكر أن القرآن يتحدث أحياناً عن النساء، فيستخدم حينئذٍ الصيغة المناسبة؛ ومن ذلك أننا

---

(20) أنظر ترجمة بلاشيـر t. III, p. 813, s. 93 = II, vt. 276 - 275، وقد تحـدث فيه عن المقايضة بدل البيع.

(21) المرجع السابق ورقة 17 وجهاً: «وبيع السلعتين من جنس واحـد لا يجوز إلا نقـداً، ومتمـاثلاً. والنسيئة في الحالتين حـرام لأنها قـد تصبح وسيلة إلى التفـاضل، بسبب الاختلاف في الزمن». انظر إحياء الغزالي جـ2 ص63 نقلاً عن هنري لاووست Politi-que, p. 307.

(22) أنظر كتاب: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ص 103 رقم 256، وأحمد باكير Histoire ص 86.

(23) إحكام ورقة 14 ظهراً.

نجد فيه أحياناً ألفاظ مؤمنة ومؤمنات؛ فإذا ما عنى الرجال والنساء معاً استخدم الصيغتين النحويتين على وجه التمييز: مسلمون بإزاء مسلمات.

وقد اعترض على الباجي بأن الله عندما يريد أن يجمع بين الرجال والنساء فإنه يستعمل صيغة المذكر؛ وأضاف المعترضون أنه إذا لم يصدق اللفظ المقصود عادة إلا على الرجال، على حين يراد به في هذا الظرف أن يصدق على الجنسين معاً، وجب حمله على المعنى العام (العموم)[24].

والباجي في إجابته على هذا الاعتراض يعتمد على أسانيد نحوية؛ فصيغة المذكر مقصورة بخاصة على هذا النوع؛ وإذا حدث أن عينت بالتبعية جماعة النساء بفضل القرينة، فلا ينبغي أن نفهم سوى أن تعيين المذكر يغلب دائماً تعيين المؤنث؛ وفضلاً عن ذلك ليس هناك ما يمنع من العودة إلى تعيين المذكر على حدته في حال اختفاء هذه القرينة. وكذلك الحال في جمع العاقل الذي يصلح أيضاً ليضم الأشياء والحيوانات، بفضل القرينة؛ ولكن هذا الجمع يعود إلى تعيينه الأول في حالة غياب هذه القرينة[25].

وأما ابن حزم فإنه يبدأ بذكر موقف خصومه الذي استعرضناه آنفاً، ولكنه يستبدل بلفظة (القرينة) لفظة (الدليل)، التي ربما كانت أقل تحديداً وأدنى إبانة؛ فأما رأيه هو فمع أنه مشابه لرأي داود يبدو هنا أكثر تفصيلاً وتدقيقاً، قال: «اختلف الناس، فقالت طائفة: إذا ورد الأمر بصورة خطاب الذكور فهو على الذكور دون الإناث، إلا أن يقوم دليل على دخول الإناث فيه؛ واحتجوا بأن قالوا: إن لكل معنى لفظاً يعبر به عنه؛ فخطاب النساء: افعلن، وخطاب الرجال: افعلوا، فلا سبيل إلى إيقاع لفظ على غير ما علق عليه إلا بدليل. وذهبت طائفة إلى أن خطاب النساء والإناث لا يدخل فيه

(24) الهامش ساقط من الطبعة الفرنسية (المترجم)، والإحالة إحكام ورقة 13 ظهراً (المؤلف).

(25) الموضع السابق، ورقة 15 وجهاً.

الذكور وأن خطاب الذكور يدخل فيه النساء والإناث، إلا أن يأتي نص أو إجماع على إخراج النساء والإناث من ذلك»؛ وهنا يأتي رأيه: «قال علي: وبهـذا نأخذ، وهو الذي لا يجوز غيره؛ الدليل الذي استدلت به الطائفة الأولى هو أعظم الحجة عليهم، وهو دليلنا على إبطال قولهم، لأن لكل لفظ معنى يعبر به، كما قالوا ولا بدّ؛ ولا خلاف بين أحد من العرب ولا من حاملي لغتهم، أولهم عن آخرهم، في أن الرجال والنساء وأن الذكور والإناث إذا اجتمعوا وخوطبوا أو أخبر عنهم، أن الخطاب والخبر يردان بلفظ الخطاب والخبر عن الذكور إذا انفردوا ولا فرق، وأن هذا أمر مطرد أبداً على حالة واحدة؛ فصح بذلك أنه ليس الخطاب للذكور خاصة لفظاً مجرداً في اللغة العربية غير اللفظ الجامع لهم وللإناث، إلا أن يأتي بيان زائد بأن المراد الذكور دون الإناث؛ فلما صح لم يجز حمل الخطاب على بعض ما يقتضيه دون بعض إلا بنص أو إجماع؛ فلما كانت لفظة «افعلوا»، والجمع بالواو والنون، وجمع التكسير يقع على الذكور والإناث معاً، وكان رسول الله (ص) مبعوثاً إلى الرجال والنساء بعثاً مستوياً، وكان خطاب الله تعالى وخطاب نبيه (ص) للرجال والنساء خطاباً واحداً لم يجز أن يخص بشيء من ذلك الرجال دون النساء، إلا بنص جلي أو إجماع»[26].

وابن حزم يلفت النظر، وهو يقدم براهينه ذات الطابع العقدي، إلى أنه ما دام محمد قد أرسل إلى الرجال والنساء دون تمييز فليس لنا أن نحدث تخصيصاً على حساب النساء دون دليل مستقى من نص جلي أو إجماع. وفي جواب على اعتراض آخر يذكر أن الجهاد ربما كان فرضاً على النساء، لولا قول رسول الله ﷺ لـعائشـة إذ استأذنته في الجهاد إلى جانب الرجال: «لكن أفضل الجهاد حج مبرور»؛ فبهذا الحديث ـ كما يرى

(26) الإحكام جـ 3 ص 80 - 81، وقد نقلنا هنا النص كاملاً، على حين اقتصر المؤلف على بعض عبارات منه كافية في النسق الفرنسي، ولكنها تكون أكمل على النحو الذي نقلناه. (المترجم).

ابن حزم ـ «علمنا أن الجهاد على النساء ندب لا فرض، لأنه عليه السلام لم ينهها عن ذلك، ولكن أخبرها أن الحج لهن أفضل منه؛ ومما يبين صحة قولنا أن عائشة ـ وهي حجة في اللغة ـ لما سمعت الأمر بالجهاد قدرت أن النساء يدخلن في ذلك الوجوب»[27].

ويمضي ابن حزم إلى نوع من الأدلة ذي طابع تاريخي، إذ يذكر إجابة محمد عليه السلام على من سأله: أي الناس أحب إليك؟ فقال: عائشة، قال: ومن الرجال: قال: أبوها؛ بيد أن الفقيه الظاهري يدفع حديثاً مرسلاً عن أم سلمة(*) زوج النبي ﷺ، وفيه أن النساء شكون وقلن: ما نرى الله عز وجل يذكر إلا الرجال، فنزلت: ﴿إن المسلمين والمسلمات﴾.. الآية؛ ويذكر ابن حزم حديثاً آخر يعده صحيحاً عن أم سلمة، ونصه: «عن عبد الله بن رافع مولى أم سلمة، عن أم سلمة زوج النبي ﷺ أنها قالت: كنت أسمع الناس يذكرون الحوض، ولم أسمع ذلك من رسول الله (ص). فلما كان يوماً من ذلك، والجارية تمشطني، فسمعت رسول الله (ص) يقول: أيها الناس، فقلت للجارية: استأخري عني، قالت: إنما دعا الرجال، ولم يدع النساء، فقلت: إني من الناس».

أما فيما يتعلق باستعمال القرآن لتلك الصيغة: «إن المسلمين والمسلمات..» فإن ابن حزم يرى أن ذلك من باب التأكيد والتكرار[28].

ويعود الفقيه الظاهري إلى أسلوب ألفه، وهو يتمثل في أنه يحاصر الخصم في تناقضاته؛ إنه يعجب إذ يرى أصحاب الرأي المعارض، يقصد الحنفية والمالكية، يطبقون حدّ الكفارة على الواطىء في رمضان، وذلك

---

(27) السابق ص 81.

(*) في الأصل خطأ أن زوج محمد أم عمار، والصواب ما أثبتناه. (المترجم).

(28) السابق ص 82-85. أما الآية فهي: الأحزاب/35.

على الرجال والنساء، على حين أن النص القرآني موجه صراحة إلى المسلمين بصيغة المذكر[29].

3 ــ حالة حديثين متعارضين ومشكلة النسخ:

ومرة أخرى يختلف فقيهانا بسبب الاحترام الحرفي، بل الشكلي للنص، على حين يسمح المالكية، رغم كل شيء، للعقل الإنساني بشيء من الحرية في التقدير وفي اعتبار إرادة الإنسان أو منفعته؛ فلنحكم بأنفسنا.

فأما الباجي فيرى أنه إذا وجد المسلمون أنفسهم أمام حديثين متعارضين في نقطة بحيث يستحيل التوفيق بينهما فإن لهم أن يختاروا ما يشاءون. ولكنه يلاحظ أن المالكي أبا بكر الأبهري (985/375) وبعض الشافعية يميلون إلى اختيار أن يكون الحل هو (الحظر)، على حين أن المالكي أبا الفرج (942/331) والظاهري داود يختاران الحل في (الإباحة). ويقدم الباجي لتدعيم رأيه برهاناً أول، نابعاً من تذوق فطري سليم؛ ويفسر الباجي ذلك بأنه إذا كان العقل في الواقع لا يتصور حظراً ولا إباحة ولا ترجيحاً لأحد الحديثين على الآخر، حيث إنهما متعارضان بصورة مطلقة، فليس هناك مجال لاحتمال نسخ أحدهما بالآخر؛ ومن ناحية أخرى يجد الفقيه نفسه بحاجة إلى أدلة فقهية من أجل حالة فوجىء بها فعلاً، ولا بدّ لحلها من اللجوء إلى كلا الحديثين؛ ثم يتضح له مع ذلك أن البديل الوحيد الممكن هو ترك هذه الحالة دون حكم، أو الاختيار بين الحظر والإباحة؛ ثم يقدر أخيراً أن من المحال ترك هذه الحالة دون حكم، على حين أن الشريعة تتصورها وتعالجها؛ فلم يبق ـ على ما حكم الباجي ـ سوى إمكانة الاختيار.

ويمضي الفقيه المالكي إلى نوع من البرهنة العقلية أكثر إحكاماً، فيتصور جميع الاحتمالات الآتية: إما أن يكون هناك ناسخ ومنسوخ، وإما

---

(29) السابق، ص 86.

أن يتصو على أنهما يقدمان لنا اختياراً بين حكمين، وإما أن كلًّا منهما يصدق على عين بذاتها. ثم يبدي ملاحظته قائلًا: وما دمنا لا نملك وسيلة لتحديد معنى هذا النسخ أو وجه اتصال النص بعين ما بصورة متميزة، فلم يبق من حل آخر سوى الاختيار.

ولا ينسى الباجي بالنسبة إلى خصومه أن يثير هـذا التعارض بين الرأيين المتميزين، حتى إنه ليكشف عن التعارض في الرأي الواحد؛ فهو يذكر أن الأغلبية فقط من جمهور أنصار الإباحة تذهب من منطلق عقلي إلى أن كل الأشياء مباحة بحسب الأصل، ما لم يرد في الشريعة ما يجعله محظوراً. وكذلك يرى أصحاب الرأي المعـارض أن العقل يتصـور كل الأشياء محظورة إلى أن يجعلها الشرع مباحة[30].

ولأن البـاجي يرفض رأي الـظاهريـة فإنـه يواجـه مشكلة من أهم المشكلات، وهي مشكلة الموقف الفقهي من جميع الأشياء قبل تنزيـل الشريعة، من حيث الحظر أو الإباحة. إن صاحبنا المالكي يكتفي ـ ما دام يواجه تعارضاً متصوراً بين حديثين ـ بـإثارة وجـه التناقض في رأي داود وجمهرة أصحابه؛ فهؤلاء يرون ما يراه المالكية من أن العقل لا يتصور إباحة أو حظراً، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى يزعمون أن الأصل في الأشياء، من وجهة نظر الشرع، الإباحة، بمقتضى قوله تعالى: ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾[31].

وهكذا يرى داود أنه في حالة التعارض بين حديثين يرجع إلى هذه الإباحة الأصيلة المقررة شرعاً[32].

وقد ذكر الباجي في تعقبه السمة العامة لهذه الآية، مما لا يضفي

(30) إحكام ورقة 16 وجهاً.

(31) البقرة / 29.

(32) الموضع السابق من الإحكام.

عليها هنا أية حجية لاستخدامها مرجعاً، كما افترض أن آيات الحظر التي ترد نصاً في الحظر، فإن من الجائز أن تكون عامة كالآية المذكورة أو أكثر عموماً، أو أكثر خصوصاً؛ ففي الحالة الأولى يكون التناقض بين الآيتين كاملاً، فتبطل كل منهما الأخرى، إذا ما رجعنا إلى المبادىء التي قررها داود نفسه؛ وفي الحالة الثانية تغلب الإباحة؛ وفي الثالثة يغلب الحظر.

ويستعرض الفقيه المالكي رأياً آخر لداود أخذه عن أحد أتباعه، ولعله ابن حزم. وفيه يبدو مؤسس المذهب الظاهري مؤيداً للرأي القائل بأنه حين يتعارض معنيان خاصان، وأحدهما موافق لمعنى لفظ عام منزل، قبله أو بعده، فيجب أن يعد باطلاً ويجب حمل اللفظ العام على مدلول اللفظ الخاص الذي يعارضه؛ والواقع أن اللفظ الخاص مماثل في معناه لمعنى اللفظ العام، إنما يدخل في مدلوله، وبذلك يبطل حكمه، فلا يبقى في النهاية إذن سوى لفظ عام يعارض لفظاً خاصاً، فيخضع العام للخاص.

والباجي يعترض على هذه الطريقة في النظر، وهي لا تبدو له صحيحة؛ ذلك أن اللفظ الخاص الموافق للفظ العام يجب أن يحتفظ بقيمة حكمه، لأنه لو كان اللفظ العام بمفرده لكان من الممكن أن يستقصى منه معنى خاص، من شأنه أن يعارض اللفظ الخاص المذكور[33].

ويلاحظ الخصم الظاهري أن اللفظ الخاص يجب أن يكون ناسخاً بالنسبة إلى اللفظ الآخر الخاص المعارض، والذي لا بدّ أن يكون منسوخاً، ويجب لذلك أن يبطل بموجب موافقته للفظ العام. والباجي في إجابته لا يستبعد احتمالاً آخر، يذهب إلى أن هذا اللفظ الخاص المعارض للفظ عام يمكن أيضاً أن ينسخ لسبب بسيط هو أن من الممكن أن يكون سابقاً على اللفظ الآخر، الخاص، المعارض؛ وفي هذه الحالة الأخيرة يبقى التناقض كاملاً، بحيث لا يمكن للفظ أن يفضل لفظاً آخر[34].

(33) إحكام ورقة 16 وجهاً وظهراً.

(34) السابق ورقة 16 ظهراً.

وقد جاء تعليق ابن حزم على هذه المسألة جد مفيد، لعدة أسباب؛ فهو قد ذكّرنا مؤلّف ابن قتيبة، وهو متقدم مشهور (889/276)، بعنوان (تأويل مختلف الحديث) إذ أبان عن اتجاه دقيق وثيق في النقد الداخلي للحديث؛ ويمضي من ناحية أخرى إلى ما هو أبعد من المفهوم السنّي التقليدي الذي يرى أن السنّة لا تحتوي سوى إيضاح القرآن أو تكميله، فيؤكد بصورة ملحة دور الحديث، ويورد في هذا قول رسول الله ﷺ: «أيحسب أحدكم متكئاً على أريكته، قد يظن أن الله تعالى لم يحرم شيئاً إلا ما في هذا القرآن! ألا وإني والله قد أمرت، ووعظت ونهيت عن أشياء! إنها لمثل القرآن»، وفي بعض طرق الحديث: «إنها لمثل القرآن وأكثر»؛ ثم يذكر ابن حزم في النهاية قول الله عز وجل: ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾[35].

ومن هنا، لا يكتفي ابن حزم، شأن خصمه المالكي، بتصور التعارض واقعاً بين حديثين فحسب، بل يقول بإمكان وقوعه بين آيتين، أو بين حديث وآية؛ وفي هذه الحالة يجب أن تؤخذ كل النصوص في الاعتبار، لأنه ليس من نص أولى بالتطبيق من النصوص الأخرى؛ والحق إن ما يظن به التعارض ليس كذلك، ولا يمكن أن يكون إلا في أحد أوجه أربعة. **الوجه الأول**: أن يكون أحد عنصري التعارض أقل معاني من الآخر الذي ينبغي حالتئذٍ أن يستثنى مضمونه من الأول؛ ويذكر الفقيه الظاهري مثالاً على ذلك الآية التي تأمر جملة بقطع يد السارق والسارقة، على حين يضع أحد الأحاديث حداً أدنى لتطبيق الحد، وهو أن تكون السرقة لربع دينار؛ ويستنبط ابن حزم من ذلك وجوب استثناء سارق أقل من ربع دينار

---

(35) الإحكام جـ 2 ص 21 - 22. وقد ذكر ابن حزم في تفسير قول الرسول (وأكثر): «ولا نكرة في هذه اللفظة، لأنه (ص) إنما أراد بذلك أنها أكثر عدداً مما ذكر في القرآن (. . .) لأن الفرائض الواردة في كلامه (ص) بياناً لأمر ربه تعالى أكثر عدداً من الفرائض الواردة في القرآن» (المترجم). وقد أشرنا إلى هذا التفسير في هذه الصفحة من كتابنا. والآية من النساء/80 . (المؤلف).

من القطع، قال: «وبقي سارق ما عدا ذلك على وجوب القطع عليه». وليس يهم كثيراً أن نعرف أي النصين كان أسبق، لأن كليهما يجب أن يجد التطبيق المناسب له، والخاص به[36].

ويتبع ابن حزم في موضع سابق من كتاب (الإحكام) نفسه هـذا المبدأ، إلا أنه يقرر أنه في حالة عدم وجود نص بين يميز ـ في عنصري التعارض ـ الناسخ من المنسوخ، فإن النص الذي يحتوي الحكم الزائد على الحكم المتقدم من معهود الأصل، بأن كان أكثر تفصيلاً، هو الناسخ، على حين أن الآخر هو المنسوخ. وينبغي أن نلاحظ أن ابن حزم يتحدث هنا عن خبرين صحيحين، ومتعارضين في آنٍ، على حين أنه فيما عدا ذلك لا يتكلم إلا عن توهم تعارض في نظر من لا يعرف؛ وإنما يقوم برهانه على اقتناعه بأنه ما دام الله سبحانه قد تكفل بحفظ الدين فليس بمتصور أن يدع فيه أمراً خفياً يشوب نصا ماً، من حيث احتماله للنسخ، وإلا «لكان الدين غير محفوظ، ولكانت الحجة غير قائمة على أحد في الشريعة، ولكنا متعبدين بالظن الكاذب المحرم»[37].

«**والوجه الثاني**: أن يكون أحد النصين موجباً لبعض ما أوجبه النص الآخر، أو حاظراً لبعض ما حظره النص الآخر؛ فهذا يظنه قوم تعارضاً؛ ومن ذلك أن الله سبحانه قد أعلمنا في إحدى آياته أن ﴿الخيل والبغال والحمير﴾ هي لنا ﴿لتركبوها وزينة﴾، ثم إنه في آية أخرى يدعونا إلى أن نأكل ﴿مما في الأرض حلالاً طيباً﴾. ثم إنه لم يغفل في آية ثالثة تفصيل ما حرم علينا في كتابه. فيجب ـ على ما ذكره ابن حزم ـ أن نخرج من ذلك بأن أخبار الله تعالى بأن خلق الخيل والبغال لتركب وزينه ليس فيه نهي عن أكلها وبيعها، ولا إباحة لهما، فحكمهما مطلوب من مكان آخر»[38].

---

(36) السابق جـ 2 ص 22 - 23.

(37) السابق جـ 1 ص 137.

(38) السابق جـ 2 ص 24 - 25. والآيتان على التوالي: النحل /8 ـ البقرة /168.

«**والوجه الثالث**: أن يكون في أحد النصين أمر بعمل ما معلق بكيفية ما، أو زمان ما، أو على شخص ما، أو في مكان ما، أو عدد ما، ويكون في النص الآخر نهي عن عمل ما، بكيفية ما، أو في زمان ما، أو مكان ما، أو عدد ما، أو عذر ما، ويكون في كل واحد من العملين المذكورين اللذين أمر بأحدهما ونهى عن الآخر شيء ما يمكن أن يستثنى من الآخر؛ وذلك بأن يكون على ما وصفنا في كل نص من النصين المذكورين حكمان فصاعداً، فيكون بعض ما ذكر في أحد النصين عاماً لبعض ما ذكر في النص الآخر، ولا شيء آخر معه؛ ويكون الحكم الثاني الذي في النص الثاني عاماً أيضاً لبعض ما ذكر في هذا النص الآخر، ولا شيء آخر معه»[39].

ويقرر ابن حزم بحق أن «هذا من أدق ما يمكن أن يعترض أهل العلم في تأليف النصوص، وأغمضه وأصعبه».

وإليك مثالاً يوضح معنى هذا التحديد؛ فلقد خاطب الله سبحانه بني إسرائيل بقوله: ﴿يا بني إسرائيل أذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين﴾، ومع قوله تعالى لنا: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾؛ ويلاحظ ابن حزم أننا أمام نصين ليس أحدهما أولى بالاستثناء من الآخر إلا بنص أو إجماع، لأنه جائز أن يقول قائل: معناه كنتم خير أمة أخرجت للناس إلابني إسرائيل الذين فضلهم الله على العالمين؛ وجائز أن يقول قائل: معناه إني فضلتكم على العالمين إلا أمة محمد ﷺ الذين هم خير أمة أخرجت للناس؛ فلا بدّ من ترجيح أحد الاستثناءين على الآخر ببرهان آخر، وإلا فليس أحدهما أولى من الثاني.

وإليك أيضاً كيف سلك ابن حزم ليقدم هذا البرهان، قال: «فنظرنا فوجدنا قوله تعالى: ﴿وأني فضلتكم على العالمين﴾، وقد قام البرهان

---

(39) الإحكام ج 2 ص 25 - 26.

على أنه ليس على عمومه، لأن الملائكة أفضل منهم بيقين، فوقفنا على هذا؛ ثم نظرنا قوله تعالى: ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾ لم يأتِ نص ولا إجماع بأنه ليس على ظاهره، لأن الملائكة يدخلون في العالمين، وقد خرج من عموم ذلك الجن بالنصوص في ذلك، ولا يدخلون في الأمم المخرجة للناس؛ فلما كان هذا النص لم يأتِ نص آخر ولا إجماع بأنه ليس على عمومه، فإذ ذلك فرض، ولا بدّ، أن نخص أحد ذينك النصين من الآخر؛ ولم يجز تخصيص هذا، فقد وجب تخصيص الآخر ولا بدّ، إذ لا بدّ من تخصيص أحدهما؛ وهذا برهان ضروري صحيح مع الخبر الثابت من قول النبي بأن مثلنا مع من قبلنا كمن آجر أجراء فعملوا إلى نصف النهار بقيراط قيراط، ثم آجر آخرين فعملوا إلى العصر بقيراط قيراط، ثم آجر آخرين فعملوا إلى الليل بقيراطين قيراطين، قال عليه السلام: «فأنتم أقل عملاً، وأكثر أجراً»[40].

«والوجه الرابع: أن يكون أحد النصين حاظراً لما أبيح في النص الآخر بأسره، أو أن يكون أحدهما موجباً، والآخر مسقطاً لما وجب في هذا النص بأسره»[41]. ويقرر الفقيه الظاهري أن «الواجب في هذا النوع أن ننظر إلى النص الموافق لما كنا عليه لو لم يرد واحد منهما فنتركه ونأخذ بالآخر؛ وبرهان ذلك أننا على يقين من أننا قد كنا على ما في ذلك الحديث الموافق لمعهود الأصل، ثم لزمنا يقيناً العمل بالأمر الوارد بخلاف ما كنا عليه بلا شك؛ فقد صح عندنا يقيناً إخراجنا عما كنا عليه؛ ثم لم يصح عندنا نسخ ذلك الأمر الزائد الوارد بخلاف معهود الأصل؛ ولا يجوز لنا أن نترك يقيناً بشك، ولا أن نخالف الحقيقة للظن، وقد نهى الله تعالى عن ذلك»[42].

(40) السابق ج 2 ص 29 - 30. الآيتان على التوالي: البقرة /47 ـ آل عمران /110.
(41) السابق ج 2 ص 30.
(42) السابق جـ 2 ص 30.

وهناك وجه خامس - ولم يعلن ابن حزم من قبل عن سوى أربعة أوجه - وهو كما قال: وجه «ظنه أهل الجهل تعارضاً، ولا تعارض فيه أصلاً ولا إشكال، وذلك ورود حديث بحكم ما، في وجه ما، وورود حديث آخر بحكم آخر، في ذلك الوجه بعينه، فظنه قوم تعارضا، وليس كذلك، ولكنهما جميعاً مقبولان، ومأخوذ بهما»[43]، «إلا أن يأتي أمر بأحد الوجهين فيكون حينئذٍ مانعاً من الوجه الآخر»[43]؛ ففي هذه الحالة، كما في الوجه الرابع، يكون العمل بالحكم الذي ينشىء جديداً. وقد رد ابن حزم على خصمه الذي قال: إن ذكر بعض ما قلناه في نص ما، وعدمه في نص آخر، دليل على سقوطه؛ فأبرز في رده الطابع المستقل لكل نص شرعي؛ فالله سبحانه قد ذكر في إحدى آياته أنه لم يحرم شيئاً من الطعام: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به﴾؛ ولما لم يذكر الخمر في هذه الآية، فليس معنى ذلك أنها حلال»[44].

وإذن، كما يقول ابن حزم في قوة، يبين من صحة ما قلنا من أنه لا تعارض بين شيء من نصوص القرآن ونصوص كلام النبي ﷺ؛ وما نقل من أفعاله قول الله عز وجل مخبراً عن رسوله عليه السلام: «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى»، وقوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾، وهي قدوة يجب أن تزيل أي تعارض، مهما يكن، بين القرآن والسنّة الصحيحة.

ويذكر ابن حزم إجمالاً أن العلاقات بين نص وآخر هي علاقات عطف أو استثناء، وهما يوجبان علينا الأخذ بالزائد أبداً، أي العمل بالحد الأقصى من العناصر الفقهية[45].

---

(43) السابق جـ 2 ص 33.

(44) السابق جـ 2 ص 33 - 34. الآية: الأنعام /145.

(45) السابق جـ 2 ص 35 - 36. الآيتان على التوالي: النجم /3 ـ الأحزاب /21.

ويقدم الفقيه في النهاية فقط البرهنة التي يسوقها ضد خصومه وبخاصة المالكية، وكذلك ضد بعض أصحابه في المذهب؛ فإن بعض هؤلاء - على ما يذكر - ذهبوا إلى «ترك الحديثين إذا كان أحدهما حاظراً والآخر مبيحاً، أو كان أحدهما موجباً والآخر مسقطاً؛ قال: فيرجع حينئذٍ إلى ما كنا نكون عليه لو لم يرد ذانك الحديثان»[46]؛ قال ابن حزم: «وهذا خطأ من جهات، أحدها أننا قد أيقنا أن الأحاديث لا تتعارض لما قد قدمنا من قوله تعالى: ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾، مع إخباره تعالى أن كل ما قال نبيه عليه السلام فإنه وحي؛ فبطل أن يكون في شيء من النصوص تعارض أصلاً؛ وإذا بطل التعارض فقد بطل الحكم الذي يوجبه التعارض، إذ كل شيء بطل سببه فالمسبب من السبب الباطل باطل بضرورة الحسّ والمشاهدة. والثاني أنهم يتركون كلا الخبرين، والحق في أحدهما بلا شك، فإذا تركوهما جميعاً فقد تركوا الحق يقيناً في أحدهما، ولا يحل لأحد أن يترك الحق اليقين أصلاً»[46]. وإذن لم يبق إلا الأخذ بالنص الذي يشتمل الحكم الزائد، ليستنبطوا منه حكم الآخر.

وأما محمد بن داود وهو ابن مؤسس المذهب الظاهري، فقد قال عنه ابن حزم: «إنه رحمه الله اخْتُرِم قبل إنعام النظر» في هذه المسألة، وقد اختار القول بالنسخ، «ذلك أنه قال في (كتاب الوصول): «والعمل في الخبرين المتعارضين، كالعمل في الآيتين ولا فرق»[46].

وكان ابن حزم قد قدم قوله: وكان من حجتهم «أن أحد الخبرين ناسخ بلا شك، ولسنا نعلمه بعينه، فلما لم نعلمه لم يجز لنا أن نقدم عليه بغير علم، فيدخل في قوله تعالى: ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾ الآية». ثم يجيب ابن حزم في سرعة «إنه لا يجوز أن يقال في خبر ولا آية: إن هذا منسوخ، إلا بيقين»[46]. «ويكفي من بطلان هذا الذي احتجوا به أننا على يقين من أن الحكم الزائد على معهود الأصل رافع لما كان الناس عليه قبل وروده، فهو الناسخ بلا شك، ونحن على شك من هل نسخ ذلك

الحكم بحكم آخر يردنا إلى ما كنا عليه أم لا . فحرام ترك اليقين للشكوك»[46].

ويأتي دور معارض آخر يصفه ابن حزم بأنه من أهل القياس، وهو يرى أن يكون الأخذ بأشبه الخبرين بالكتاب والسنّة؛ ويرد ابن حزم بقوله: «وهذا باطل لأنه ليس الذي ردوا إليه حكم هذين الخبرين أولى بأن يؤخذ به من الخبرين المردودين إليه، بل النصوص كلها سواء في وجوب الأخذ بها والطاعة لها؛ فإذ قد صح ذلك بيقين فما الذي جعل بعضها مردوداً وبعضها مردوداً إليه؟ وما الذي أوجب أن يكون بعضها أصلاً وبعضها فرعاً وبعضها حاكماً وبعضها محكوماً فيه؟ فإن قال: الاختلاف الواقع في هذين هو الذي حط درجتهما إلى أن يعرضا على غيرهما» يرد ابن حزم: «وهذه دعوى مفتقرة إلى برهان، لأنه ليس الاختلاف موجباً لكونهما معروضين على غيرهما، لأن الاختلاف باطل؛ فظنهم أنه اختلاف ظن فاسد، يكذبه قول الله عز وجل: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾؛ فإذ قد أبطل الله تعالى الاختلاف الذي جعلوه سبباً لعرض الحديثين على سنة أخرى أو آية أخرى، فقد وجب ضرورة أن يبطل مسببه الذي هو العرض، وهذا برهان ضروري». ويستمر ابن حزم: «وإذا كانت النصوص كلها سواء في باب وجوب الأخذ بها فلا يجوز تقوية أحدها بالآخر؛ وإنما ذلك من باب طيب النفس، وهذا هو الاستحسان[47] الباطل؛ وقد أنكره بعضهم على بعض»[48]. وهذا الاستحسان مقصود به الحكم القائم على التقدير الشخصي للمجتهد الذي يتبنى قاعدة لمجرد أنه يجدها (حسنة) أو يرفضها لأنه يراها (قبيحة)، تبعاً للتحديد الذي يرونه لهذا المصطلح الفني.

---

(46) السابق جـ 2 ص 38 - 40. والآيتان على التوالي: النساء /82 ـ الإسراء /36.

(47) هذه نهاية النقل في الأصل، والتكملة ضرورية لسلامة النص. (المترجم). وانظر في هذا كتاب Politique, p. 165.

(48) الإحكام ج 2 ص 39 - 40.

وبعض أصحاب القياس يرجح أحد الخبرين على الآخر بترجيحات فاسدة؛ «قالوا: إن كان أحد الخبرين معمولاً به والآخر غير معمول به رجحنا بذلك الخبر المعمول به على غير المعمول به».

ويبادر ابن حزم بإعلان أنه سوف يرفض هذا الرأي في فصل فيه إبطال قول من احتج بعمل أهل المدينة. وهو موضوع سوف نتعرض لتفاصيله في الجزء الخاص بالإجماع؛ ولكنه يعمد منذ الآن إلى بيان أن «لا يخلو الخبر قبل أن يعمل به من أن يكون حقاً واجباً أو باطلاً؛ فإن كان حقاً واجباً لم يزده العمل به قوة، لأنه لا يمكن أن يكون حق أحق من حق آخر في أنه حق؛ وإن كان باطلاً فالباطل لا يحققه أن يعمل به». «وأيضاً، فحتى لو صح ترجيح إحدى البينتين على الأخرى وكان القياس حقاً لكان ترجيح الحديثين أحدهما على الآخر لا يجوز لأن الاختلاف في الحديثين باطل، والتعارض عنهما منفي بما ذكرنا من قوله تعالى: ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾، وبإخباره تعالى أن كلام نبيه ﷺ وحي كله»[49].

ومع الاعتراض التالي نتعمق بصورة أدق في مجال الغائية والحرفية، فقد «قالوا: إن كان أحد الخبرين حاظراً والآخر مبيحاً فإننا نأخذ بالحاظر وندع المبيح». ويتعقب الفقيه الظاهري هذا القول بقوله: «وهذا خطأ، لأنه تحكم بلا برهان؛ ولو عكس عاكس فقال: بل نأخذ بالمبيح لقوله تعالى: ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾، ولقوله تعالى: ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾، ولقوله تعالى: ﴿ يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفاً ﴾ أما كان يكون قوله أقوى من قولهم؟». ولكن ابن حزم لا يريد أن يستدرج في هذه الطريق ولا أن يعتبر كل أمر من أوامر الله منبثقاً عن إرادة رفع الحرج وجلب اليسر. ومع ذلك يذكر أنه «لا يسر ولا

---

(49) الإحكام جـ 2 ص 40 - 41.

تخفيف ولا رفع حرج أعظم من شيء أدى إلى الجنة ونجى من جهنم، سواء كان حظراً أو إباحة ولو أنه قتل الأنفس والأبناء والآباء»[50].

وظل ابن حزم دائماً على صعيد النقد الداخلي فيدفع كل أسباب الترجيح التي قال بها خصومه، فلا يبقى سوى المبدأ الذي أخذ به عن الحديث المتضمن للحكم المتيقن الأكثر تفصيلاً، كي يستنبط منه الحكم الآخر؛ وأما ما عدا ذلك فلا بدّ من رفضه، سواء أكان ترجيحاً لحديث اجتمع فيه الأمر والفعل، وانفرد الآخر بأحدهما، فيكون الذي اجتمعا فيه أولى، أم كان رأياً في حديث علق الحكم فيه بالاسم، ويكون الآخر قد علق الحكم فيه بالمعنى، أم كان ترجيحاً لحديث منصوص بنسبته إلى النبي (ص)، على آخر ينسب إلى النبي (ص) استدلالاً، أم كان تقديماً لحديث ورد جواباً على آخر ورد ابتداء[51].

وإليك ـ على عجل ـ أسباباً أخرى للترجيح، يدفعها ابن حزم دائماً: أن يكون أحد الخبرين من رواية من يختص بذلك المعنى، والآخر برواية من لا يختص به؛ أن يكون أحد الخبرين يعضده قول الأئمة، والآخر يعضده قول غيرهم؛ أن يعضد أحد الخبرين خبر مرسل؛ أن يكون أحد النصين مكشوفاً، ويكون الآخر فيه حذف، فتأخذ بالمكشوف؛ أن يكون أحد النصين أبعد من الشناعة[52].

وهذه علل أخرى للترجيح يدفعها الفقيه الظاهري، وهي تتصل اتصالاً وثيقاً بالنقد الخارجي: أن يكون راوي أحد الخبرين أضبط وأتقن ـ أحد الخبرين رواه جماعة، وروى الآخر واحد ـ أن يكون راوي أحدهما أشد تقصياً للحديث ـ أن يكون راوي أحدهما باشر الأمر الذي

---

(50) السابق جـ 2 ص 41. والآيات على التوالي: الحج /78 ـ البقرة /185/ ـ النساء /28.

(51) السابق جـ 2 ص 48 - 50.

(52) السابق جـ 2 ص 52 - 63.

حدث به بنفسه، وراوي الآخر لم يباشره[53] ـ أن يكون أحد الخبرين قد ثبت فيه الخصوص، والآخر لم يثبت فيه الخصوص ـ أحد الخبرين روي من طرق بألفاظ شتى، والآخر من طريق واحدة[54].

٢ ـ مشكلات نقل الأحاديث

من الناحية النظرية، كل مسلم يدين بالاحترام الكلي للسنة الصحيحة، أو على الأقل المعتبرة من قبيل الصحيحة. وأما من الناحية العملية، فليس يفوتنا أن نلاحظ أن بعض المذاهب الفقهية، ونقصد هنا بالذات المذهب الظاهري، حين رأى ضرورة التقليل من تدخل العقل الإنساني إلى أدنى حد ممكن، من أجل التوصل إلى تفسير حرفي للقرآن، فقد خص السنة باهتمام كبير؛ وحيث أولع المالكية، أو واحد من بينهم على الأقل، بوسيلة القياس والاستدلال ـ وليس المنطق الإغريقي بغريب عن هذا ـ كما أولعوا باستنطاق أبلغ بيان ممكن من كتاب الله عز وجل، بحث الظاهرية، وإمامهم في ذلك ابن حزم، بلا ملل فيما بين أيديهم من أحاديث رسول الله ﷺ، يريدون أن يكشفوا في خصوبتها وثرائها عن الحلول التي لم تتبين لهم أثناء قراءتهم الحرفية للقرآن[55].

ونحن في هذا الجزء من الدراسة لن نتعرض لما سبق أن عالجناه في الجزء الأول من مسائل النقد الداخلي للحديث وتفسيره، ولكننا سوف ندرس جميع المشكلات المتصلة بالنقد الخارجي للسنة بمزيد من

---

(53) السابق جـ ٢، ص 44-48.

(54) السابق جـ ٢ ص 52 و 57-61.

(55) ينبغي أن نميز السنة، وهي نوع من العمل الجاري المرفوع إلى النبي، عن الحديث، وهو الروايات الشكلية، نوع من «الأقوال المفصلة» قد «أكد الرواة أنهم نقلوها سماعاً ومعاينة عن أقوال النبي وأفعاله، وقد نقلت شفاها بوساطة مجموعات متصلة من الرواة الجديرين بالثقة». (انظر شاخت، Esquisse, p. 31)، وأما من حيث المضمون فيجب أن نذكر أن الحديث يضم أقوال النبي وأفعاله وتقريراته.

التفصيلات التي يرجع الفضل فيها إلى نشوء محاورات بشأن الموضوع بين ابن حزم والباجي؛ وقد جاءت هذه المحاورات لتثري مادة كانت في ذاتها غنية إلى حد لا بأس به؛ ومن اليسير إذن أن يدرك القارىء لماذا نتجنب في هذه الظروف الأحاديث المنقولة بالتواتر، أعني بوساطة سلسلة متعددة من الرواة؛ فمن الحق أنها «تفرض نفسها بنفس القدر من اليقين الذي يتوفر للحقيقة العقلية أو التجريبية»[56]؛ فهي إذن لا يمكن أن تكون موضوع مناقشة كهذه متصورة من زاوية الحرفية والغائية. ومن المهم خلال هذه السطور أن نعرف ما إذا كان خبر الآحاد ـ وهو الحديث المروي بوساطة سلسلة واحدة من النقلة، وهو لا يوحي باليقين كسابقه المتواتر ـ يقتضي العمل به، لا المعرفة اليقينية، أو ما إذا كان مقتضياً لكليهما معاً؟ ولسوف يكون من المفيد أيضاً أن نعرف ما إذا كان الحديث المرسل ـ وهو الحديث المروي بوساطة سلسلة من النقلة غير متصلة ـ يلزم العمل به، أو إبطاله؟ وأخيراً سوف نعالج بعض المشكلات المتصلة بطبيعة الرواية ذاتها، وبصفة الرواة أيضاً.

1 ـ خبر الآحاد:

يتلخص موقف ابن حزم ابتداء في أن كل حديث مروي بوساطة سلسلة واحدة وغير منقطعة من الرواة العدول يوجب العلم والعمل معاً؛ وهو أيضاً مبدأ جماعة من فقهاء الظاهرية كأبي سليمان الحسين بن علي الكرابيسي والصوفي الحارث بن أسد المحاسبي والمالكي ابن خويز منداذ الذي أخذه عن مالك نفسه.

وهناك رأي مختلف منسوب إلى الحنفية والشافعية وجمهور المالكية وجميع المعتزلة والخوارج، وكل هؤلاء ـ على ما ذكر ابن حزم ـ متفقون على أن خبر الآحاد لا يوجب العلم؛ ومعنى هذا أنه قد يمكن أن يكون

---

(56) Politique, p.156.

كذباً أو مشكوكاً فيه؛ وبعض هؤلاء الفقهاء لا يفرقون بين المسند، وهو ما جاء عن سلسلة متصلة، والمرسل، وهو ما جاء - بالعكس - عن طريق منقطع ، وآخرون ، ومنهم المعتزلة والخوارج ، يرون أن المرسل لا يوجب علماً ولا عملاً ويعللون لذلك بأنه لما لم يكن بمنأى عن الكذب أو الخطأ فلا يحل الحكم به في دين الله عز وجل ولا أن يضاف إلى الله تعالى ولا إلى الرسولﷺ .

ويذكر ابن حزم أن أبا بكر بن كيسان الأصم البصري المعتزلي يقول في معرض البرهنة على هذا الرأي: «لو أن مائة خبر مجموعة قد ثبت أنها كلها صحاح إلا واحداً منها لا يعرف بعينه أيها هو - قال - فإن الواجب التوقف عن جميعها؛ فكيف وكل خبر منها لا يقطع على أنه حق متيقن ولا يؤمن فيه الكذب والنسخ والغلط»[57]؟ .

ويقرر ابن حزم في جوابه: «أما احتجاج من احتج بأن صفة كل خبر واحد هي أنه يجوز عليه الكذب والوهم، فهو كما قالوا، إلا أن يأتي برهان حسي ضروري أو برهان منقول نقلاً يوجب العلم من نص ضروري على أن الله تعالى قد برأ بعض الأخبار من ذلك، فيخرج بدليله عن أن يجوز فيه الكذب والوهم؛ وقد وافقنا المعتزلة - وكل من يخالفنا في هذا المكان - على أن خبر النبيﷺ في الشريعة لا يجوز فيه الكذب ولا الوهم، لقيام الدليل على ذلك». حتى إذا جاء إلى قول ابن كيسان الأصم حكم بأنه باطل، لأنه دعوى بلا دليل؛ ويشرح هذا الرأي بقوله: «بل الواجب حينئذ البحث عن الخبر الواهي والمنسوخ حتى يعرف فيجتنب، وإلا فا ل بجميعها واجب، لأن الأصل وجوب العمل بالسنن حتى يصح فيها بط أو نسخ .

ويحدد ابن حزم هذا الدليل النقلي فيستحضر الآيات القرآنية من مثل

---

(57) الإحكام جـ 1 ص 119.

قوله تعالى ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾، وقوله تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم﴾، وقوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾، وقوله تعالى: ﴿إنّا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون﴾؛ وهو يؤسس بعد ذلك رأيه على إجماع أهل اللغة والفقه، ولا خلاف بين أحد منهم في أن الوحي الذي نزل من عند الله تعالى واحد، وهو يضم القرآن والسنة على سواء؛ فينشىء ابن حزم هذا البرهان القبلي، وهو برهان صحيح بالنسبة إلى القرآن، ولكنه يريد أن يمد أثره إلى الخبر النبوي، حتى ولو كان خبر الواحد.

إننا نعلم، بناء على إخبار الله بذلك، أن في القرآن آيات منسوخة، ولكن العلماء قد يختلفون أمام الآية الواحدة، من حيث معرفتهم بأنها منسوخة، أو أنها من الآيات المحكمة؛ وليس هناك مسلم يلزم نفسه بالتوقف عن العمل بشيء من القرآن من أجل ذلك، وخوفاً من أن يعمل بمنسوخ لا يحل العمل به؛ بل الواجب العمل بكل آية منه حتى يصح النسخ فيها فيترك العمل بها. ويختم برهانه قائلاً: «وقول ابن كيسان يوجب ترك الحق يقيناً، ولا فرق بين ترك الحق يقيناً وبين العمل بالباطل يقيناً، وكلاهما لا يحل».

ويرد ابن حزم على معارضه الذي ينكر هذا التماثل الكامل بين القرآن والسنة ويؤكد أن الله وعد بحفظ القرآن وحده، فيقول ابن حزم: «هذه دعوى كاذبة مجردة عن البرهان وتخصيص للذكر بلا دليل؛ وما كان هكذا فهو باطل، لقوله تعالى: ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾؛ فصح أن من لا برهان له على دعواه فليس بصادق فيها»؛ وابن حزم يحرص على التدليل على التكامل الذي يوحد بين السنة والقرآن؛ فإن في القرآن آيات كثيرة مجملة تتحدث عن الصلاة والزكاة والحج «وغير ذلك مما لا نعلم ما ألزمنا الله تعالى فيه بلفظه»، لكن بيان رسول الله ﷺ (بوحي من

ربه هو الذي يعطي الفهم الصحيح لهذه النصوص)(*). «فإذا كان بيانه عليه السلام لذلك المجمل غير محفوظ، ولا مضمون سلامته مما ليس منه، فقد بطل الانتفاع بنص القرآن؛ فبطلت أكثر الشرائع المفترضة علينا فيه»[58].

ولقد أفاد ابن حزم من فكرة الحفظ هذه، فحاول أن يحصر هذا الخصم داخل مجموعة من أقيسة الإحراج، أولها جاء في قوله: «أخبروا هل يمكن عندكم أن تكون شريعة فرض أو تحريم أتى بها رسول الله ﷺ ومات، وهي باقية لازمة للمسلمين غير منسوخة، فجهلت حتى لا يعلمها علم يقين أحد من أهل الإسلام في العالم أبداً؟ وهل يمكن عندكم أن يكون حكم موضوع بالكذب أو بخطأ الوهم قد جاز ومضى، واختلط بأحكام الشريعة اختلاطاً لا يجوز أن يميزه أحد من أهل الإسلام في العالم أبداً، أم لا يمكن عندكم شيء من هذين الوجهين؟ فإن قالوا: لا يمكنان أبداً، بل قد أمنا ذلك، صاروا إلى قولنا، وقطعوا أن كل خبر رواه الثقة عن الثقة مسنداً إلى رسول الله ﷺ في الديانة فإنه حق، قد قاله عليه السلام كما هو، وأنه يوجب العلم، ونقطع بصحته، ولا يجوز أن يختلط به خبر موضوع أو موهوم فيه لم يقله رسول الله ﷺ قط، اختلاطاً لا يتميز فيه الباطل من الحق أبداً»[59].

وأما قياس الإحراج الثاني فقد جاء في صورة سؤال، قال: «أخبرونا إن كان ذلك كله ممكناً عندكم، فهل أمركم الله تعالى بالعمل بما رواه الثقات مسنداً إلى رسول الله ﷺ، أو لم يأمركم بالعمل به؟ ولا بد من أحدهما. فإن قالوا: لم يأمرنا الله تعالى بذلك، لحقوا بالمعتزلة، وسيأتي جوابهم على هذا القول إن شاء الله تعالى؛ وإن قالوا: بل أمرنا الله تعالى

(58) المرجع السابق جـ 1 ص 119 - 122 والآيات على التوالي: المائدة /92- الأعراف /3- النحل /44- الحجر /9- البقرة /111.

(*) ما بين القوسين ترجمة لنص المؤلف، وهو في نص ابن حزم ساقط في الطبعة التي بين أيدينا من الإحكام. (المترجم). بل نقف على معناه مفصّلاً في ص 122 (ج 1) من النص (المؤلف).

(59) السابق جـ 1 ص 122-123.

بالعمل بذلك، قلنا لهم: فقد قلتم: إن الله تعالى أمركم بالعمل في دينه بما لم يأمركم به مما وضعه الكذابون، وأخطأ فيه الواهمون، وأمركم بأن تنسبوا إليه تعالى وإلى نبيه ﷺ ما لم يأتكم به قط، ولم يقله تعالى قط ولا رسوله ﷺ، وهذا قطع بأنه عز وجل أمر بالكذب عليه»[60].

ويأتي السؤال الثالث الذي يحمل قياس الإحراج على النحو التالي:

«ثم نسألهم عما قالوا: إنه ممكن من سقوط بعض ما قاله رسول الله ﷺ من الحكم في الدين بإيجاب أو تحريم، حتى لا يوجد عند أحد، هل بقي علينا العمل به، [وهو أمر مستحيل استحالة مادية]، أم سقط عنا؟ ولا بد من أحدهما. فإن قالوا: بل هو باق علينا قلنا لهم: كيف يلزمنا العمل بما لا ندري، وبما لم يبلغنا، ولا يبلغنا أبداً؛ وهذا هو تحميل الإصر والحرج والعسر الذي قد آمننا الله تعالى منه. وإن قالوا: بل سقط عنا العمل به قلنا لهم: فقد أجزتم نسخ شرائع من شرائع الإسلام مات رسول الله ﷺ وهي محكمة ثابتة لازمة، فأخبرونا: من الذي نسخها وأبطلها، وقد مات ﷺ وهي لازمة لنا غير منسوخة؟ وهذا خلاف الإسلام والخروج منه جملة.

فإن قالوا: لا يجوز أن يسقط حكم شريعة مات رسول الله ﷺ وهو لازم لنا ولم ينسخ، قلنا لهم: فمن أين أجزتم هذا النوع من الحفظ في الشريعة، ولم تجيزوا تمام الحفظ للشريعة في ألا يختلط بها باطل لم يأمر الله تعالى به قط اختلاطاً لا يتميز معه الحق الذي أمر الله تعالى به، من الباطل الذي لم يأمر به تعالى قط؟ وهذا لا مخلص لهم منه، ولا فرق بين من منع من سقوط شريعة حق وأجاز اختلاطها بالباطل وبين من منع من اختلاط الحق في الشريعة بالباطل وأجاز سقوط شريعة حق. وكل هذا باطل لا يجوز البتة، وممتنع قد أمنا كونه ولله الحمد؛ وإذا صح هذا فقد ثبت

---

(60) السابق جـ 1 ص 123.

يقيناً أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى رسول اللهﷺ حق مقطوع به، موجب للعمل والعلم معاً»[61].

وهناك آيات أخرى تمد ابن حزم بإمكانية سوق قياس محرج جديد، ولن نتوقف كثيراً أمام الآية الأولى التي تقرر الصفة الكاملة للإسلام، إذ إنها تطرح قياساً من النوع الذي عرفناه آنفاً[62]. وأما الآية الثانية فهي تتعلق بالأمر الذي تلقاه محمد بأن يبلغ الوحي، وبالعصمة من الخطأ التي زود بها لإتمام هذا التبليغ، وذلك قوله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربـك وإن لم تفعل فما بلغت رسالتـه والله يعصمك من الناس﴾؛ وهي آية تقدم دليلاً أكثر إبداعاً؛ ولا شك أن القياس هو دائماً بنفس الأسلوب: «فنسألهم: هل بين رسول اللهﷺ ما أنزل الله إليه أم لم يبين؟ وهل بلغ ما أنزل الله إليه أم لم يبلغ؟ ولا بد من أحدهما. فإن قالوا: نعم، سألناهم عن ذلك التبليغ وذلك البيان: أهما باقيان عندنا، وإلى يوم القيامة؟ أم هما غير باقـيين ؟ فإن قالوا: بل هما باقيان وإلى يوم القيامة، رجعوا إلى قولنا. وإن قالوا: بل هما غير باقيين، دخلوا في عظيمة وقطعوا بأن كثيراً من الدين قد بطل وأن التبليغ قد سقط في كثير من الشرائع، وأن تبيين رسول اللهﷺ لكثير من الدين قد ذهب ذهاباً لا يوجد معه أبداً؛ هذا هو قول الروافض بل شر منه، لأن الروافض ادعت أن حقيقة الدين موجودة عند إنسان مضمون كونه في العالم، وهؤلاء أبطلوه من جميع العالم، ونعوذ بالله من كـلا القولين»[63].

وحين يلمس ابن حزم مسألة (العصمة) يثير مشكلات يمكن اعتبارها هامشية في طرقه لعلم النبوة الإسلامي، ما دام من المؤكد أنه سوف يظل

---

(61) السابق جـ 1 ص123-124.

(62) السابق جـ 1 ص 126-127، والمؤلف هنا يشير إلى قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكـم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ (المترجم).

(63) السابق جـ 1 ص 124-125. والآية: المائدة /67.

دائماً متقيداً ببعض وجوه التفسير للنص؛ فهو أولاً يدفع كل فكرة عن الإجماع ضد عصمة النبي من الخطأ، ولا يرى في ذلك سوى أنه رأى الكرامية أو الذين يرون أن الدين ليس محفوظاً بإرادة الله[64]. وهو ثانياً يلجأ إلى المنطق الصوري كدأبه غالباً، لغرض وحيد هو أن يربك خصماً. فهو يتساءل عما إذا كان من الممكن أن نتصور بحق أن محمداً كان معصوماً في تبليغ الشريعة التي بعث بها: أهي له عليه السلام في إخباره الصحابة بذلك فقط، أم هي باقية لما أتى به عليه السلام في بلوغه إلينا، وإلى يوم القيامة؟» ومعنى ذلك أن لا فرق بين المرحلة السابقة على موته والمرحلة التالية له، في هذه النقطة المحددة، وهي العصمة؛ ومن ثم نقرر وجوباً أن لا شيء مما قاله قد تعرض لتغيير ظاهر أو خفي[65].

ويمضي ابن حزم إلى نهاية برهنته فيرى أنه كما فضل الله نبيه على سائر الخلق فإن هذا التفضيل يجب أن يتقرر للذين يروون الأحاديث؛ وبعبارة أخرى إننا حين ننكر عصمة جميع رواة الحديث لا نستطيع أن نتكلم عن طاعة الرسول لديه بتبليغه الوحي[66].

وحين يواجه ابن حزم من خصمه باعتراض يقوم على الموازاة بين هذا الراوي للحديث والشاهد الواحد الذي لا تقبل شهادته إلا مع بعض التحفظات، وهو اعتراض قديم وإن كان مشروعاً، يجيب ابن حزم أن بين الأمرين فروقاً واضحة كوضوح الشمس، أحدها أن الله تعالى قد تكفل بحفظ الدين وإكماله، وتبينه من الغي، ومما ليس منه، ولم يتكفل تعالى قط بحفظ دمائنا، ولا بحفظ فروجنا، ولا بحفظ أبشارنا، ولا بحفظ أموالنا في الدنيا، بل قدر تعالى بأن كثيراً من كل ذلك يؤخذ بغير حق في

(64) السابق جـ 1 ص 129.

(65) المرجع السابق جـ 1، ص 128-129.

(66) المرجع السابق جـ 1 ص 120-131.

الدنيا. وقد نص على ذلك رسول الله ﷺ إذ يقول: «إنكم تختصمون إلي، وإنما أنا بشر؛ ولعل أحدكم أن يكون ألحن بحجته من الآخر، فأقضي له على نحو ما أسمع؛ فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار».

«والفرق الثاني أن حكمنا بشهادة الشاهد وبيمين الحالف ليس حكماً بالظن، كما زعموا»، ولكنه يعتبر الطريق الوحيدة التي أرادها الله لتحقيق العدالة. ويمضي الفقيه الظاهري في نظريته عن الطاعة المطلقة والتسليم الكامل لله والتطبيق الحرفي لأوامره، إلى أن يصل إلى هـذه النتيجة الحاسمة: «ونحن مأمورون يقيناً بأمر الله عز وجل لنا بأن نقتل هذا البريء المشهود عليه بالباطل، وأن نبيح هذا الفرج الحرام المشهود فيه بالكذب، وأن نبيع هذه البشرة المحرمة وهذا المال الحرام المشهود فيه بالباطل، وحرم على المبطل أن يأخذ شيئاً من ذلك؛ وقضى ربنا إن لم نحكم بذلك فإننا فساق عصاة له تعالى، ظلمة متوعدون بالنار على ذلك». ثم يضيف ابن حزم من ناحية أخرى قولاً أكثر حسماً: «إن الله تعالى افترض علينا أن نقول في جميع الشريعة: قال رسول الله ﷺ، وأمرنا الله تعالى بكذا، لأنه تعالى يقول: ﴿ وأطيعـوا الله وأطيعوا الرسول﴾، ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾. ففرض علينا أن نقول: نهانا الله تعالى ورسوله ﷺ عن كذا وأمرنا بكذا، ولم يأمرنا تعالى قط أن نقول: شهد هذا بحق ولا حلف هذا الحالف على حق»[67].

ولقد كان وضع الباجي هو ما عناه ابن حزم حين تحدث عن جمهور المالكية، من بين آخرين، أي إن خبر الآحاد يستتبع العمل لا العلم؛ وينبغي أن نقول إن صاحبنا المالكي يستثني ـ مع ذلك ـ ستة أضرب من الأحاديث المروية بطريق الآحاد، وهي تستتبع في نظره العمل والعلم معاً؛

(67) السابق جـ 1 ص 131-134. الآيتان على التوالي: المائدة /92 ـ الحشر /7.

قال الباجي في ذلك: «فأما ما يقع العلم بصحته من أخبار الآحاد، فإن العلم به يقع بدليل، وهو ستة أضرب:

أحدها: خبر الباريء تعالى، لأن الصدق من صفات نفسه؛ والثاني: خبر من ظهرت على يديه المعجزات، لأن المعجزة دليل على صدقه؛ والثالث: إذا أخبر من ظهرت المعجزات على يده أن فلاناً لا يكذب في خبره فإنه يعلم صدقه، ولو جاز أن يكذب لكان المخبر عن صدقه كاذباً؛ وهكذا لو أخبر ذلك أيضاً عن آخر أنه لا يكذب لعلمنا صدقه؛ ولهذا علمنا صدق الأمة فيما أجمعت عليه، لأن من ظهرت على يديه المعجزة أخبرنا عن صدقها؛ والرابع: أن يخبر مخبر بحضرة النبيﷺ أنه قال أو فعل فعلاً فلا ينكر عليه النبيﷺ، فإننا نعلم صدقه فيما أخبر به عنهﷺ أنه لا يقره على الكذب؛ والخامس: أن يخبر رجل بحضرة جماعة من الصحابة بخبر يضيفه إلى مشاهدتهم وعلمهم، لأن العادة جارية أن من أخبر بخبر وأضافه إلى مشاهدة عدد كثير بحضرتهم، فإن أكثرهم أو كلهم يتسرع إلى تكذيبه والرد عليه؛ وهذا مما يعلم بمستقر العادة؛ والسادس: خبر الآحاد إذا تلقته الأئمة بالقبول».

ومع ذلك يذكر الباجي أن القاضي أبا محمد، ولعله القاضي المشهور عبد الوهاب ـ الذي ذكرناه آنفاً ـ لا يذكر شيئاً من هذه الأدلة على الصحة، ويعلن أن كل خبر آحاد لا يستتبع العلم بوجه[68].

ولسوف يحرص الباجي ـ تماماً كما فعل خصمه الظاهري ـ على أن يثبت صحة رأيه، اعتماداً على البرهنة العقلية والنقلية؛ وهو يقف أمام مجموعة أولى ـ على ما يذكر هو نفسه ـ وهي المجموعة التي ترى أن (العمل)، أو ما يطلق عليه هو (التعبد)، غير ممكن بوجه؛ وأمام مجموعة

---

(65) إحكام ورقة ٢٧ ظهراً، وقد ذكرنا هنا نص الباجي لأنه أوفى لتوثيق نقل المؤلف عنه (المترجم).

أخرى ترى أن هذا (التعبد) متصور من وجهة نظر العقل، ولكن الشرع لم يقره أبداً؛ وكذلك يقف في مواجهة الظاهرية، على الرغم من أنـه لم يعلنه، فهم الذين يرون أن خبر الآحاد يستتبع التعبد والعلم أيضاً.

والباجي يذكر ـ بمثابة دليل أول ـ «أن الذي يشترط في صحة التكليف بيان الطريق إلى العلم بما وجب على المكلف؛ وإذا كان ذلك كذلك لم يمتنع أن يكلفنا تعالى في بعض الأحكام العلم والعمل، وفي بعضها العمل دون العلم؛ وعلى ذلك ورد كثير من الشرع نحو التعبد لنا بما نطق به القرآن، وتواتر به الخبر عن النبيﷺ، مما يجب علينا العلم والعمل به، مع تعبده لنا بشهادة الشاهدين والمرأتين إذا كان ظاهرهم العدالة؛ فيجب علينا العمل بها، وإن جوزنا الكذب على كل واحد منهم وعلى جميعهم كما ورد التعبد بالمصير إلى ما أفتى به النبي ﷺ، مما يجب علينا العمل به والعلم بصحته، مع التعبد لنا بالمصير إلى فتوى العلماء بعده، وإن جوزنا عليه الخطأ والسهو»؛ ويضيف الباجي: «وأيضاً فإن الباريء تعالى يعلم أن المصلحة في أن يتعبدنا بما لا يقع لنا به العلم، ويوجب علينا العمل به، ويكون ذلك أبلغ في المصلحة من تعبده بما يقع به العلم»[69].

ولقد رأينا في المناظرة التي أجراها ابن حزم أن الحديث عن خبر الآحاد يقوم غالباً على شرعية شهادة الواحد؛ وكذلك قيل للباجي: «ما أنكرتم أن يكون الفرق بين العمل بالشهادة وبين العمل بخبر الآحاد أن العلم بموجب الخبر غير معلوم بنص ولا إجماع والعمل بموجب الشهادة معلوم بالنص والإجماع؟». ويجيب الباجي: «إن العمل بخبر الآحاد وارد من طريق معلوم صحته كالشهادة، وإن اختلف طريق وجوب العمل بها؛ على أن أكثر الناس يقولون: إن العمل بخبر الآحاد ثبت بالنص وإجماع السلف، فبطل ما قالوه»[70].

---

(69) السابق ورقة 27 ظهراً و 28 وجهاً.

(70) السابق ورقة 28 وجهاً.

ويلاحظ الخصم أيضاً «أن الفرق بين الشهادة والخبر أن ما ثبت بالخبر هو قول الرسولﷺ، وذلك معلوم صحته، فيجب ألا ينقل إلا بطريق معلوم، والذي ثبت بالشهادة إقرار من عليه الحق، وذلك يثبت بطريق مظنون، لأنه يصح أن يقرر على نفسه بغير الحق، فلذلك جاز أن ينقل بطريق مظنون». ويقرر الفقيه المالكي «أنه قد ثبت من قولكم أن الحكم تارة يتعلق بمظنون يجوز فيه الكذب، وتارة بمعلوم لا يجوز فيه الكذب؛ فثبت من ذلك أن الحكم يتعلق تارة بخبر متواتر يقطع بصحته، وتارة بخبر آحاد لا يقطع بصحته. وجواب ثان وهو أن الشهادة قد يثبت بها ما يقع العلم به من مشاهدة القتل والزنا وشرب الخمر والمبايعة وغير ذلك، ويصح الحكم بها في كل هذا، فكان يجب أن لا يصح الحكم بها فيما ثبت العلم به»[71].

ولكن يرد على ذلك اعتراضهم «بأن هذا كله يقبل الإقرار فيه فلذلك صح أن تقبل الشهادة فيه»؛ ويرد الباجي: بأن الشهادة قد تقبل فيما لا يقبل الإقرار فيه، كالشهادة على جنايات الأطفال والمجانين والمنتقصين وأمثال ذلك؛ ويرفض الفقيه المالكي في النهاية قولهم بأن «الفرق بين الشهادة والخبر أن الشهادة إنما يلزم الحكم بها للمشهود عليه، والخبر يلزم الحكم به للجميع فافترق الأمران»؛ وجوابه «أن هذا غير صحيح، لأن الشهادة قد ثبت بها الحكم على العدد الكثير الذين هم أكثر من عدد العلماء، وأخبار الآحاد يجب العمل بها على العلماء خاصة، فبطل ما تعلقوا به»[72].

وإذا كانت برهنة الفقيه المالكي توحي بشيء من الحيرة، ونقص التحديد والدقة في المستوى العقلي، على ما لاحظناه هنا بوجه خاص،

---

(71) السابق.

(72) السابق.

وهو أمر غير معتاد في برهنته، فلسوف نرى أنه يبدو أكثر ثباتاً وإقناعاً في المستوى النقلي؛ ولقد احتاط ابن حزم فلم يفصل بين المستويين، وهو ما جعل برهنته ذات ملامح أكثر ثقة وتناسباً.

والباجي هنا ذو موقف مخالف للمعتزلة القدرية، ومنهم القاشاني الذي يذهب إلى أنه لا يجوز العمل بخبر الآحاد، والجبائي (915/303) الذي يرى أن السنة المروية بوساطة راويين أو أكثر، هي وحدها التي يجوز العمل بها؛ وقال غيرهما من المعتزلة القدرية: لا يجوز العمل إلا بخبر أربعة. أما برهنة صاحبنا المالكي فهي تقوم على إجماع الصحابة والتابعين والفقهاء الأول الكبار، وفي كلمة واحدة: إجماع السلف.

وهكذا كان الخليفة الصحابي عمر يعمل بخبر الآحاد في مجمع من الصحابة، ولم يحفظ من أحد إنكار عليه، ولا تخطئة له في فعله؛ ومن ذلك أنه كان لا يرى توريث المرأة من دية زوجها، فلما أخبره الضحاك بأن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من ديته، رجع إلى ذلك وورث المرأة الدية».

وحالة أخرى أيضاً اتخذها الباجي دليلاً هي «أنه قال في جزية المجوسي: ما أدري ما الذي أصنع في أمرهم؛ وقال: أنشد الله أمراً سمع فيهم شيئاً إلا رفعه إلينا؛ فقال له عبد الرحمن بن عوف: أشهد لقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: سنوا بهم سنة أهل الكتاب» وأخذ عند ذلك الجزية عنهم، وأقرهم على دينهم»[73].

وقد ذكر الباجي صحابة آخرين، ومنهم عثمان وعائشة وابن عباس، ولكن أبلغهم تعبيراً عليّ؛ فقد كان يقبل أخبار الآحاد، ويستظهر على رواتها باليمين، فقال في الخبر الصحيح: «كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني الله بما شاء فيه، وإذا حدثني عنه غيره استحلفته»؛ وهو

(73) إحكام ورقة 28 ظهراً.

موقف لم يتخذه، كما يقول الباجي، إلا ليطمئن إلى أن الحديث قد روي على وجه صحيح[74].

وينبه الخصم صاحبنا المالكي إلى أنه قد يجوز أن هذه الأحاديث المروية بطريق الآحاد، لم يعمل بها وحدها، وإنما عمل بها لأخبار أخرى ضاهتها، أو مقاييس قارنتها، أو غير ذلك من الأدلة؛ ويجيب الباجي على ذلك بقوله: «إننا قد نقلنا عن عمر أنه قال: لولا هذه لقضينا فيها برأينا»؛ وروي عن ابن عمر أنه رجع إلى خبر رافع بن خديج، وعن الصحابة أنهم رجعوا إلى خبر عائشة.

ثم يضيف الباجي من ناحية أخرى «أنه بالطريق الذي به علم رجوع الأمة إلى آي القرآن والخبر المتواتر والإجماع والقياس، هو الطريق الذي به علمنا رجوعهم إلى هذه الأخبار، لا إلى شيء سواها؛ ولأنه إذا وجدناهم يتكرر عملهم بأخبار الآحاد، ولا يظهر معها ما يمكن أن يقال: رجعوا إليه، وقع لنا العلم بأنهم رجعوا إليها دون غيرها».

«ومما يدل على إجماعهم على العمل بأخبار الآحاد إجماع الكل على أن الصحابة كانت أعلم منا بالمتواتر من أخبار الرسول عليه السلام، لقرب العهد والتدين بالسبق والحرص عليها، وأنهم أدعى لها وأحفظ لمعانيها؛ وقد ثبت عنهم مناشدة بعضهم بعضاً الحديث، ولا يجوز أن يناشدهم المشهور المستفيض، لأن ذلك موجود معلوم عند الكل، كما لا يجوز أن يطلبوا الأخبار عن أن الصلوات المفروضة خمس، وأن الشهر المفروض صومه رمضان؛ فلم يبق إلا أن يطلبوا أخبار الآحاد، فإذا رويت لهم عملوا بها»[75].

ويذكر الفقيه المالكي عن التنظيم الإداري والقضائي للجزيرة العربية

---

(74) الموضع السابق.

(75) المرجع السابق ورقة 28 ظهراً و 29 وجهاً.

على عهد محمد، أنه عليه السلام قد بعث رسلاً آحاداً لولاتها وعمالها البعيدين، من أجل أن يعلمهم بآخر قراراته؛ فمن ذلك «تأميره لأبي بكر الموسم، وإنفاذه سورة براءة مع علي، وتوليته عمر على الصدقات، وتوليته معاذاً على جهة من اليمن؛ ومن ذلك إنفاذه عثمان بن عفان إلى أهل مكة رسولاً ومؤدياً عنه؛ ومن ذلك توليته على الصدقات والجباية قيس بن عاصم، ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر (. . .) . فلو لم يجب العمل بخبر الواحد لما جاز للرسول عليه السلام إنفاذ أمير واحد في شيء من ذلك». ثم يحدد الباجي في إجابة على أحد الاعتراضات أن هؤلاء المبعوثين كانت لهم مهمة أخرى غير تنفيذ الأوامر التي عرفوها بطريق التواتر، وقد كانوا يتقدمون للناس قائلين: «أمرني رسول الله ﷺ بفعل هذا أو ذاك». ومع ذلك فإن مجال بعثهم كان على وجه التحديد في الأحكام وتطبيقها، وليس التوحيد وإعلام النبوة، وما طريقه العلم من القضايا العقدية الدقيقة التي تستتبع العلم والعمل، والتي لم يكن خبر الآحاد يكفي إذن لتقريرها[76].

وفي جواب عن اعتراضات أخرى يحرص الباجي أولاً على تأكيد «أن الأمة لم تجمع على نقل أخبار الضعفاء، بل قد منع من نقلها شعبة ومالك ويحيى بن سعيد القطان، وغيرهم من الأئمة (. . .) . وليس كذلك في مسألتنا، فإنه لو لم يجز العمل بأخبار الآحاد لما جاز نقلها، لأنه لا فائدة فيها». وحين أورد المعترض قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ أجاب الباجي: «إننا لا نسلم أنه قول بغير علم، بل هو معلوم بفعل الرسول عليه السلام وإجماع الصحابة».

ولقد يحدث أن يرفض صحابي حديثاً ينقله صحابي آخر، وذلك يعني في نظر الباجي أن العمل بخبر الآحاد كان (يجمد)، في بعض

---

(76) السابق ورقة 29 وجهاً. والآية الواردة في هذه الصفحة: الإسراء /36.

الظروف، ولأسباب عارضة، ولعل من هذا الباب شهادة الشاهدين، وبناء الحكم على القياس. أما فيما يتعلق بالصحابي (ذي اليدين) الذي أخبر النبيﷺ عن سلامه من اثنتين (في الصلاة)، فيلاحظ أن النبي لم يأخذ الأمر مأخذ الجد حتى سأل أبا بكر وعمر(*)؛ ويذكر الفقيه المالكي أن هذه حالة عادية من حالات النسيان، وأن النبي قد دهش حين وجد أن صحابياً واحداً هو الذي لاحظها، فأراد أن يتأكد منها، كما يحدث ذلك في أي ظرف مماثل(77).

وهناك بعض مشكلات ثارت على هامش العمل بخبر الآحاد، ثارت عند ابن حزم كما ثارت عند الباجي؛ ولسوف نعرض لها سريعاً، لأنها ليست محل خلاف بين الفقيهين، ولا هي من الموضوعات التي أبدعا فيها؛ فهما متفقان في الرأي على أن إعمال هذا الخبر ملزم بالنسبة إلى المسائل ذات الخطر وذات الأهمية الرئيسة (فيما تعم به البلوى)؛ ويبقى بعد ذلك، على ما هو مذكور لدى كل منهما، أن بعض المالكية ومنهم ابن خويزمنداد، وبعض الشافعية، ومتأخري الأحناف يؤيدون الرأي المعارض(78).

والبرهان الذي يقدمه ابن حزم برهان تقليدي محض يذكر فيه جهل عدد كبير من الصحابة بكثير من السنن؛ ومن ذلك أن عمر خفي عليه أمر رسول الله ﷺ قبل موته بإجلاء اليهود (والنصارى)(**) من جزيرة العرب؛

---

(77) السابق ورقة 29 وجهاً وظهراً.

(*) ذكر المؤلف أن الرسول سأل محمد بن مسلمة، وليس لهذا الصحابي ذكر في هذه الواقعة، بل ورد ذكره في واقعة أخرى بعد ذلك، وقد التبس الأمر على المؤلف في قراءة النص (المترجم).

وسبب الالتباس هو نقص سطر في نسخة الاسكوريال المعتمدة (المؤلف).

(78) الإحكام جـ 2 ص 12 - 14، وإحكام ورقة 30 وجهاً.

(**) ما بين القوسين هو من نص ابن حزم، وقد أسقطه المؤلف (المترجم). وكان ذلك سهواً (المؤلف).

ومع ذلك تأخذ البرهنة مسلكاً منطقياً، عندما يحاول الفقيه الظاهري أن يربك خصومه الذين يوجه إليهم لومه، حين يكونون أحنافاً باعتمادهم على خبر الواحد في فرض الوضوء من الضحك، وحين يكونون مالكية بقبولهم، من نفس الطريق، اليمين مع الشاهد[79].

والباجي الذي يوجه نفس اللوم إلى خصومه الحنفية، يستخدم نوعاً من البرهنة، ذا طابع أكثر عقلية؛ فهو يرى أن الله قد يعلم أن من مصلحتنا أن يفرض علينا التكليف بالنسبة إلى المسائل ذوات الخطر، وبطريق السنّة المروية براوٍ واحد، حتى ولو اعتبرناه طريقاً ظنياً، على نمط القياس. ومن ناحية أخرى، إذا كان الفقهاء غير متفقين على نفي أو إثبات فرضية وضوء جديد من مسّ الذكر، فإن ذلك يدل على أن الأصل فيه خبر الاحاد. ويضيف الباجي في الإجابة على اعتراض آخر قوله: إنه لا شيء يمنع النبي من أن يمسك عن إشاعة أوامر من هذا القبيل، مراعاة للمصلحة العامة للمسلمين، كما أنه لا شيء يمنعه من أن يدعونا إلى العمل بالقياس، حيث يمكنه إصدار أوامر صريحة باسم هذا المبدأ نفسه (المصلحة)[80].

ولقد أثار الباجي وحده مشكلة أخرى، ربما لأن الفقيه الظاهري ينفي احتمالها أو شرعيتها، وهي مشكلة تتصل بمعرفة ما إذا كان إعمال خبر الآحاد يظل ملزماً، حتى ولو كان الصحابي الذي رواه لا يلتزمه؛ والباجي الذي يجيب على ذلك بالإيجاب يذكر مع ذلك أن أصحاب أبي حنيفة قالوا: لا يجب العمل به؛ ويفسر ذلك بأن خبر النبي ﷺ إذا ورد وجب على الصحابي وغيره امتثاله، إلا أن يدل دليل على نسخه؛ وإذا تركه تارك فإن ذلك لا يسقط فرضه عمّن بلغه؛ ولذلك استدل الباجي بخبر رواه ابن عباس في أن الأمة إذا أُعتقت تحت عبد خيرت، يقول الخبر: «عندما

---

(79) الموضع السابق.

(80) السابق.

أعتقت عائشة جاريتها بريرة، دعاها النبي ﷺ فخيرها من زوجها، فقالت: لو أعطاني كذا وكذا ما ثبت عنده، فاختارت نفسها»(١)؛ يقول الباجي: وإن كان مذهب ابن عباس أن بيع الأمة طلاقها.

وفي جواب على اعتراض لأحد الخصوم يؤكد الفقيه المالكي أنه لا مجال هنا للحديث عن فسق ارتكبه الصحابي، كما أنه لا ينبغي أن نتصور احتمال نسخ هذا الحديث «لأنه يجوز أن يتركه سهواً وغلطاً ونسياناً، ويجوز أن يتأول فيه تأويلاً غير صحيح، ويجوز أن يتركه لأنه رأى غيره أولى منه، مما لو بلغنا لم نقدمه عليه، فلا يصح ما تعلقوا به»[81].

ومشكلة أخرى، يثيرها أيضاً الباجي وحده، وهي تمثل بعض الطرافة عنده، بل إن لها بعض الأهمية إذا ما راعينا أثرها المحتمل على صحة شهادة الآحاد وذلك إذا روى الخبر عن واحد، ثم أنكره الراوي الذي نقله إليه مباشرة؛ ويذكر الباجي أن المالكية والأحناف والشافعية لا يرفضون مثل هذا الخبر، وهم يرون هذا الإنكار بمثابة نسيان أوشك، على حين أن الكرخي، وهو حنفي متأخر، يرفض ذلك رفضاً قاطعاً. وإذا كان صاحبنا المالكي يشبه هذه الحالة، من حيث القاعدة العامة، بالموت أو بالجنون، وهو لهذا لا ينكر الخبر، فإنه من حيث التفاصيل يحرص على تحديد أن الراوي المباشر يجب أن يكون عدلاً، وأن يقتصر الراوي السابق على إنكار جزء أو كلمة مثلاً، وليس مجموع الخبر.

وفي الرد على معارض يرفض ابتداء هذا الخبر، اعتماداً على عدم صحة شهادة الفرع التي أبطلتها شهادة الأصل، ينبه الباجي إلى أنه «لا يمتنع أن يعتبر في الشهادة ما لا يعتبر في الخبر؛ ألا ترى أنه يعتبر فيها الحرية والذكورة والعدد ولا يعتبر شيء من ذلك في الخبر؟».

(*) نص الحديث من البخاري ـ كتاب العتق (المترجم).

(81) إحكام ورقة 30 وجهاً.

ويضيف الباجي من ناحية أخرى «أن الشاهد إنما يشهد بالشهادة عند الحكم، ولا يعمل بها قبل أدائها عنده؛ فإذا نسي الشهادة قبل أن يؤدي عند الحكم لم يجز الحكم بها؛ ووزانه أن ينسى المخبر الخبر قبل أن يحدث به فلا يجوز أن يعمل به؛ وليس كذلك في مسألتنا، فإن المخبر بالخبر يخبر به كل أحد، ويعمل به من سمعه منه؛ فوزانه أن ينسى الشاهد الشهادة بعد أدائها عند الحكم فإنه يحكم بها».

ثم يسوق المعترض قوله: «الراوي إذا نسي الخبر حرم عليه العمل بموجبه، وعمل غيره به تبع لعمله، فإذا حرم عليه حرم على غيره».

ويجيب الفقيه المالكي بأنا لا نسلم بذلك، «بل يجب عليه أن يعمل به إذا نسيه، وأخبره العدل أنه قد أخبره به». ثم يضيف إلى ذلك: «إنه لا يمتنع أن لو سلمنا لكم أن يكون عمل غيره تبعاً لعمله وأن يحرم عليه، ولا يحرم على غيره؛ ألا ترى أن حكم الحاكم تبع لشهادة الشاهد، ويحرم على الشاهد شهادة الزور، ولا يحرم على الحاكم العمل به»[82].

2 - الخبر المرسل:

سوف نرى ابن حزم والباجي يصران في المعالجات التالية على وجهتي نظر متعارضتين تعارضاً تاماً، في موضوع السنة المروية بسلسلة غير متصلة من الرواة؛ وإذا كان الفقيه الظاهري يحكم عليها بالبطلان، فإن الفقيه المالكي يرى العمل بها واجباً، ثم يجتهد رأيه في البرهنة على شرعيتها وصحتها. وهو يحتاط أولاً بأن يذكر أن جميع فقهاء الشريعة متفقون على عدم الموافقة على هذا العمل، عندما يكون الراوي الذي يغفل ذكر اسم الراوي، أو الرواة الذين رووا له الحديث، غير ضابط، ويعتمد على رجال ثقات كما يعتمد على غيرهم؛ وأما في الحالة المقابلة

---

(82) السابق ورقة 30 وجهاً وظهراً.

فإن أكثر الفقهاء ـ كما يحدد الباجي ـ من أمثال إبراهيم النخعي (توفي 713/95 ـ أو 96 هـ)[83]، وسعيد بن المسيب والحسن البصري وأبي حنيفة ومالك، وكذلك المحدثون الأوائل ـ كلهم يرون العمل بموجبه[84].

والرأي المقابل، وهو الذي يذهب إلى أنه لا يجب العمل به، ولا حجة فيه، وهو ـ كما يقول الباجي ـ رأي أكثر المتكلمين، كما هو رأي بعض المالكية المشهورين من أمثال القاضي عبد الوهاب والأبهريْيْن وأبي الفرج (942/331)، وكثير غيرهم.

والباجي يحرص على تأسيس مشروعية رأيه على حجية القدماء، أي على ما يطلق عليه إجماع الصدر الأول؛ وهو يذكر في هذا الصدد كلمة الطبري (922/310) التي يقول فيها: إن إنكار المراسل بدعة ظهرت بعد المائتين. ومما يؤيد ذلك «كثرة رواية عبد الله بن عباس عن الرسول عليه السلام، حتى إن مسنده من أكبر مسانيد الصحابة؛ وقد ثبت بخبره أنه لم يسمع من النبي ﷺ إلا نحواً من سبعة أحاديث، وسائر حديثه كله فلا يذكر فيه اسم المخبر له عن الرسول (ص). ولذلك روى عن النبي ﷺ: «لا ربا إلا في النسيئة» فلما روجع فيه قال: حدثني به أسامة». وهناك حالات أخرى لصحابة ذكروا من أمثال ابن عمر وأبي هريرة والبراء بن عازب الذي قال: «ما كل ما نحدثكم به سمعناه من النبي ﷺ، ولكن سمعنا بعضه، وحدثنا أصحابنا ببعضه، إلا أننا لا نكذب». وأخيراً: «كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يتناوب هو وجار له النبي ﷺ، فإذا غاب عمر نزل جاره وأخبره بأحكام رسول الله ﷺ ذلك اليوم، ولم يرو عمر عن جاره ذلك كلمة واحدة، بل أخباره كلها يرويها عن النبي ﷺ»[85].

---

(83) Esquisse. p. 23.

(84) إحكام ورقة 30 ظهراً.

(85) السابق ورقة 30 ظهراً و 31 وجهاً.

ولقد كانت هذه حال التابعين والفقهاء في الأجيال اللاحقة، كما يؤكد الباجي؛ فقد «روى عن إبراهيم النخعي أنه قال: إذا قلت: حدثني فلان عن عبد الله فهو حدثني، وإذا قلت: قال عبد الله، فقد سمعته من غير واحد عنه؛ وروى عنه الأعمش قال: كنت إذا اجتمع عندي على الحديث أربعة تركتهم وأسندته إلى النبي ﷺ»؛ وينبغي أن نعلم أنه كان هناك تقليد ملتزم به التزاماً صادقاً، فقد كان الفقهاء السبعة وسائر أهل المدينة والشاميون والكوفيّون والبصريّون، لو تتبعناهم «لوجدنا أئمتهم كلهم قد أرسلوا الحديث ورووه مرسلاً وأخذوا به». ثم يؤكد الباجي أن «مما يدل على ذلك إجماع الناس على نقل المرسل إلى اليوم [أي حتى عصر الباجي]، ولا فائدة في نقله وروايته والاستدلال به إلا العمل بموجبه؛ وبهذه الطريقة أثبتنا العمل بأخبار الآحاد المسندة»[86].

أما اعتراض المناقض الذي يقول: «فهذا يبطل بأخبار الضعفاء والمتروكين، فإنها تروى وتكتب وتنقل في الكتب، ومع ذلك فلا يجب العمل بمتضمنها»، فإن الفقيه المالكي يجيب «أن هذا باطل لأن أكثر المتورعين والفضلاء لا يروي عن الضعفاء؛ وقد روي عن مالك رحمه الله أنه سأله عبد الرازق أن يحدثه بحديث فقال: قد رويته ولا أحدث به (. . .). وسائر الأئمة إذا ثبت عندهم تضعيف رجل رموا بحديثه، إلا آحاداً من المحدثين لا تثبت بهم حجة (. . .). ثم إن خبر الضعيف إذا روي فأكثر العلماء يبين ضعفه ويقرن به رده، فيجوز لذلك؛ وليس كذلك الخبر المرسل، فلم نرَ أحداً من العلماء روى حديثاً مرسلاً وذكر أنه لا يؤخذ به لأنه مرسل، فبطل ما تعلقوا به. ومما يدل على ذلك أيضاً أننا قد اتفقنا على أن التعديل يقع بخبر الواحد؛ ومن عدله إمام من الأئمة فهو عدل، ولا يحتاج إلى كشف معنى العدالة؛ فإذا علم من حاله أنه لا يحدث إلا

---

(86) السابق ورقة 31 وجهاً.

عن ثقة ولا يرسل إلا عن عدل، كان إرساله عنده بمنزلة أن يقول: إن هذا زيد قد رويت عنه هذا الحديث، وهو ثقة مأمون؛ فلا خلاف أنه لو قال ذلك كان تعديلاً للراوي. فكذلك إذا ترك ذكره، وعلم أنه لا يترك ذكر روايه إلا لتوثيقه»[87].

ويثير المعارض الصفة الشخصية الذاتية لهذا الدليل حين يقول: «هذا ليس بصحيح، لأنه يجوز أن يكون عنده ثقة، وعلم غيره من حاله ما لم يعلمه هو، فيجب أن يذكره ليعرف حاله من جهة غيره». ويجيب الباجي على هذا المعارض، فيؤكد أن قوله: «باطل، لأنه إذا ذكره وقال: هو عدل رضا، فإنه تعديل له عندكم، وإن كان يجوز أن يعتقد التعديل بما لا يقع به التعديل عند غيره؛ ومع ذلك فإنه لا يجب عليه إظهار معنى التعديل عنده، اكتفاء بظاهر عدالة المزكي، وحمل أمره على العدل؛ وكذلك الشهود بصحة العقود يقبل قولهم في ذلك من غير استفصال، وإن حاز أن يعتقدوا الصحة فيما لا يصح عند غيرهم». ويضيف الباجي إلى ذلك «أنه إذا كان المعروف من حاله أنه لا يرسل إلا عن الأئمة، كمالك والثوري وشعبة، وجب قبول خبره، لأنه لا سبيل إلى تعديل هؤلاء، ولا إلى تجريحهم». و«دليل رابع يختص به الشافعي، وهو أنه إذا علم من حال الراوي أنه يرسل عن الثقات وجب قبول خبره، كما قبلنا جميعاً خبر سعيد بن المسيب إذا أرسله، لما علمنا من حاله».

ويفصّل الفقيه المالكي هذه البراهين ذاتها في إجابته على اعتراض آخر يرى «أن إرسال الحديث يؤدي إلى الجهل بعين راويه، ومحال العلم بعدالته مع الجهل بعينه. وقد أجمعنا أنه لا يجوز قبول الخبر إلا عمن عرفت عدالته، فوجب كونه غير مقبول». ويجيب الباجي: «إن هذا يبطل بإجمال معنى التعديل، فإنه يؤدي إلى الجهل بنفس التعديل؛ وقد أجمعنا

---

(87) الموضع السابق.

على صحة التعديل به إذا قال: هو عدل ورضا، ولم يبين معنى العدالة عنده (. . .). [ثم] إن هذا يبطل بالإجماع فإنا نعلم أنه لم يصدر إلا عن دليل صحيح فنعلم صحة الدليل، وإن كنا لا نعلم عينه؛ وكـذلك إذا قـال الشهود: عقد فلان مع فلان عقد نكاح صحيح، وعقد بيع صحيح، حكمنا بصحة العقد، وإن لم نعلم عينه، فكذلك في مسألتنا مثله». وحين تثور اعتراضات أخرى تقول «بأن العدل لو سئل عمن أرسل عنه فلم يعدله، لم يجب العمل بخبره إذا لم يكن معروف العدالة، فكذلك حاله إذا أمسك عن ذكره وتعديله، لأنه مع الإمساك عن ذكره غير معدل فوجب ألا يقبل الخبر عنه». «والجواب: إن هذا غير مسلم، لأنه إذا علم من حاله أنه لا يرسل عن الثقات عنده كان تركه لذكره تعديلاً له، وتوثيقاً لروايته»[88].

ويرد الباجي على مناقضه الذي يرده دائماً إلى حال الشهادة ودورها في القضاء، وهو يحتج بأن الإجماع على «أن شهادة شهود الفرع على شهادة شهود الأصل لا يستغنى عن ذكر شهـود الأصل، ولا يكتفى من تعديلهم بنقل شهادتهم، فكذلك لا يكفي في تعديل الراوي إرسال الخبر عنه». فيبدأ بإنكار هذا القياس، فهو غير صحيح «لأنا لا نعلم علة جامعة» فنثبت وجه الجمع بينهما «حتى يصح الجمع، ولا سبيل إلى ذلك»؛ ثم يذكر «أنه لو وجب حمل الرواية على حكم الشهادة فيما ذكرتم لوجب أيضاً على الحاكم إذا حكم بشهادة شهود ألا يصح تسجيله حتى يسمي الشهود ويحليهم (. . .). وجواب ثالث وهو أن باب الشهادة أضيق، ولذلك يعتبر فيه الذكورة والحرية، ويعتبر فيها ألفاظ لا تعتبر في الرواية، فلا يمتنع أيضاً أن يعتبر فيها ذكر شاهد الأصل وإن لم يعتبر ذلك في الرواية؛ وكذلك فقد أجمعنا على أن شهود الأصل لو أنكروا الشهادة لم يصح العمل بشهادة شاهد الفرع، ولو أنكر المروي عنه الخبر لجاز الأخذ بخبر الراوي عنه؛ فبان الفرق بينهما».

---

(88) السابق ورقة 31 وجهاً وظهراً.

والباجي يلح أكبر إلحاح على الفروق بين الشهادة والرواية؛ فإذا قال خصمه: «لو أوجب ما قلتموه الفرق بين الشهادة والرواية في ترك تسمية الراوي لأوجب ذلك أيضاً الفرق بينهما في اعتبار العدالة، ولما لم يجب ذلك لم يجب ما قلتموه» أخذ الباجي - بالإضافة إلى صور التمييز التي ذكرها من قبل، والتي يكررها - يذكر أيضاً أن العنعنة غير جائزة في الشهادة، وإن كانت جائزة في الرواية؛ ثم «إن الشهادة يتعلق بها حق للمشهود عليه، لأن له أن يعرف باسم الشاهد ليطعن فيه، ويرد شهادته عنه؛ فلذلك لزم ذكر الشهود عليه (...) وغير ذلك مما لا يراعيه الناقل لروايته، لأن الذي يراعي الناقل للعدالة فقط»[89].

وإذا كان الباجي يرى أن تغليب التعديل هو الأولى بلا منازع، لدرجة أنه يتهم خصومه بإرادة القدح في المرسل بدون دليل[90]، فإن ابن حزم يغلب عليه الرأي المعارض، وهو أن التجريح يغلب التعديل؛ ومن ثم يؤكد الفقيه الظاهري في قوله: «وكذلك نقطع ونبت بأن كل خبر لم يأتِ قط إلا مرسلاً، أو لم يروه قط إلا مجهول أو مجرح ثابت الجرحة، فإنه خبر باطل بلا شك، موضوع لم يقله رسول الله ﷺ، إذ لو جاز أن يكون حقاً لكان ذلك شرعاً صحيحاً غير لازم لنا، لعدم قيام الحجة علينا فيها»[91].

وصاحبنا الظاهري يبدو هنا حاسماً، يؤكد بالنسبة إلى المجهول أن الموقف الوحيد الممكن هو «التوقف عن قبول خبره» حتى يصح عندنا فقهه وعدالته وضبطه أو حفظه، فيلزمنا حينئذٍ قبول نذارته، أو تثبت عندنا جرحته أو قلة حفظه وضبطه، فيلزمنا اطراح خبره؛ ويضيف ابن حزم أنه يستوي أن يقول الراوي العدل: «أخذت الرواية عن فلان العدل» أو لا يقول ذلك؛

(89) السابق ورقة 32 وجهاً.

(90) السابق.

(91) الإحكام جـ 1 ص 136.

فلا ينبغي أن نعير قوله أدنى اهتمام في كلتا الحالين، إذ ربما كان الرجل متهماً لدى من عنده معرفة أفضل به[92]؛ ويفسر ذلك بقوله: «ومن عدله عدل وجرحه عدل فهو ساقط الخبر، والتجريح يغلب التعديل، لأنه علم زائد عند المجرح، لم يكن عند المعدل؛ وليس هذا تكذيباً للذي عدل، بل هو تصديق لهما معاً». ولكن قد يعترض معترض على فقيهنا الظاهري فيقول: «فهلا قلتم: بل عند المعدل علم لم يكن عند المجرح»؛ ويرد ابن حزم: «كذلك نقول، ونصدق كل واحد منهما؛ فإذا صح خبرهما معاً عليه فلا خلاف في أن كل من جمع عدالة ومعصية، فأطاع في قصة وصلى وصام وزكى، وفسق في أخرى فزنى أو شرب الخمر أو أتى كبيرة أو جاهر بصغيرة، فإنه فاسق عند جميع الأمة بلا خلاف ولا يقع عليه اسم عدل؛ ولو لم يفسق إلا من تمحض الشر، ولا يعمل شيئاً من الخير، لما فسق مسلم أبداً، لأن توحيده خير وفضل وإحسان وبر؛ وفي صحة القول بأن فينا عدولاً وفساقاً بنص القرآن، ورضا وغير رضا، بيان ما قلنا؛ ولو أخذنا بالتعديل وأسقطنا التجريح لكنا قد كذبنا المجرح، وذلك غير جائز»[93].

وتزداد عند المفكر الظاهري أهمية التجريح، حيث لا يمكن قبوله دون دليل، وبحيث يجب أن يقوم على الأسباب التالية، الثلاثة الأولى منها صحيحة في الشهادة وفي الرواية، والسبب الرابع مقتصر على الخبر.

فأما السبب الأول فهو «الإقدام على كبيرة قد صح عند المقدم عليها بالنص الثابت أنها كبيرة»[94].

والسبب الثاني: «الإقدام على ما يعتقده المرء حراماً، وإن كان مخطئاً فيه، قبل أن تقوم الحجة عليه بأنه مخطىء»[94].

والسبب الثالث: «المجاهرة بالصغائر التي صح عند المجاهر بها

---

(92) الإحكام ج 2 ص 2.

(93) السابق جـ 1 ص 146.

بالنص أنها حرام»؛ ويذكر ابن حزم في هذا الصدد حالة رواة مشهورين من مثل الأعمش وإبراهيم وغيرهما ممن لا يدخلون في هذه المجاهرة بشربهم النبيذ المختلف فيه بتأويل منهم، أخطأوا فيه ولم يعلموه حراماً، ولو علموه مكروهاً فضلاً عن حرام ما أقدموا عليه ورعاً وفضلاً؛ وهذا ليس جرحة، لأنهم مجتهدون طلبوا الحق فأخطأوه.

والسبب الرابع: مقتصر على الرواية، ولا علاقة له بهذه السمات المميزة المتصلة بالفسق والتي استعرضناها، وإنما هو يمس ملكة الحفظ؛ والواقع أننا إذا كنا نقبل في الشاهد أن يكون معروفاً بالغفلة والغلط، دون أن يمس ذلك عدالته، فإن من الضروري على وجه الإطلاق أن يكون المحدث حافظاً «لأن النص الوارد في قبول نذارة النافر للتفقه إنما هو بشرط أن يتفقه في العلم؛ ومن لم يحفظ ما روي فلم يتفقه»[94].

ويذكر الفقيه الظاهري خلال ذلك خصومه، وهم هنا المالكية والحنفية، قال: «والمخالفون لنا في قبول المرسل هم أصحاب أبي حنيفة وأصحاب مالك، وهم أترك خلق الله للمرسل إذا خالف مذهب صاحبهم ورأيه؛ وقد ترك مالك حديث أبي العالية في الوضوء من الضحك في الصلاة، ولم يعيبوه إلا بالإرسال، وأبو العالية قد أدرك الصحابة رضي الله عنهم». ويذهب ابن حزم إلى حد النعي على مالك وأصحابه لتركهم «الحديث المروي عن طريق الليث عن عقيل بن خالد عن الزهري عن سعيد بن المسيب والقاسم وسالم وأبي سلمة ابن عبد الرحمن بن عوف أن النبي ﷺ فرض زكاة الفطر مدين من برّ على كل إنسان، مكان صاع من شعير؛ وذكر غيره أنه حكم عثمان أيضاً وابن عباس؛ وذكر ابن عمر أنه عمل الناس؛ فهؤلاء فقهاء المدينة رووا هذا الحديث مرسلاً، وأنه صحبه العمل عندهم، فترك ذلك أصحاب مالك»[95].

---

(94) السابق جـ 1 ص 146-148.

ويوجه ابن حزم نفس اللوم إلى الأحناف لتركهم «حديث سعيد بن المسيب عن النبي ﷺ في ألا يباع الحيوان باللحم، وهو أيضاً فعل أبي بكر الصديق، رضوان الله عليه». ويذكر ابن حزم أن «مثل هذا كثير جداً» وأنه لو تتبع «ما تركت كلتا الطائفتين لبلغت أزيد من ألفي حديث بلا شك». ثم يعد بأنه سوف يجمع ما تيسر من ذلك إن شاء الله تعالى «في كتاب مفرد، إن أعان الله تعالى بقوة من عنده وأمد بفسحة من العمر». ويأخذ ابن حزم إجمالاً على خصومه من الجماعتين أنهم «إنما أوقعهم في الأخذ بالمرسل أنهم تعلقوا بأحاديث مرسلات في بعض مسائلهم، فقالوا فيها بالأخذ بالمرسل، ثم تركوه في غير تلك المسائل؛ وإنما غرض القوم نصر المسألة الحاضرة بما أمكن من باطل أو حق، ولا يبالون بأن يهدموا بذلك ألف مسألة لهم، ثم لا يبالون بعد ذلك بإبطال ما صححوه في هذه المسألة، إذا أخذوا في الكلام في أخرى»[95].

إن الباجي هو الذي يرى أن «التجريح من العدل يرد خبر المجرّح لأن طريقه الخبر، وما كان طريقه الخبر يكفي فيه قول الواحد العدل، ويعمل به ولا يحتاج إلى أن يبين المعنى الذي يجرحه به، إذا كان عدلاً عالماً بما يقع التجريح به». وهو يعارض الشافعي الذي يرى أنه يحتاج إلى بيان المعنى المجرح وهو رأي تصادف أن دافع عنه فقيهنا الظاهري؛ ويرى الباجي استدلالاً على رأيه «أنه إذا كان المجرح عدلاً رضا عالماً بما يقع به التجريح فإنه يجب حمله على الصحة والإصابة فيما جرح به لأن في كشفه عن معنى التجريح اتهاماً له ونقصاً لما بنينا عليه أمره من الرضا والتصديق له»[96].

ويرد الباجي على خصمه ـ من أمثال ابن حزم ـ الذي يقدم التجريح

(95) السابق جـ 2، ص 4 - 5.

(96) إحكام ورقة 34 ظهراً و 35 وجهاً.

على التعديل لسبب واضح هو «أن التعديل إنما يقع بالظاهر من حاله وأنه لا يعلم إلا خيراً، وليس كذلك التجريح، فإنه لا يكون إلا بما يعلمه منه ويقطع به عليه».

ويرد رافضاً هذا الفرق ومؤكداً أنهما كليهما ينبثقان على وجه التحديد بنفس الطريقة، قال: «والجواب أنه لا فرق بينهما؛ فإن التعديل لا يصح أيضاً إلا بأن يعلم منه من ظاهر الحال ما يصح تعديله به، والتجريح لا يصح إلا بأن يعلم منه ما يصح التجريح به؛ فلو وجب استفساره عن التجريح لوجب استفساره عن التعديل وقد اتفقنا على بطلان ذلك؛ وإنما قدم التجريح على التعديل لأنه ادعى زيادة علم، وهذا معتبر في غير التجريح»[97].

وهناك سبب آخر للتجريح عرضه ابن حزم أمامنا، وإن كان العرض عكسياً، وهو صفة الفقيه التي ينبغي أن تكون صفة المحدث بعامة، وصفة من يرسل بخاصة.

والباجي لا يرى هذا الشرط ضرورياً، ويقول: «ليس من شرط المخبر أن يكون فقيهاً، وإنما من شرطه أن يضبط ويعي ما سمع؛ والدليل على ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها» فاشترط أن يعيها؛ وقال ﷺ: «فرب حامل فقه ليس بفقيه»؛ وليس من شرطه أن يعرف بمجالسة العلماء ومكاثرتهم، ولا أن يكون مكثراً من الحديث، بل إذا روى حديثاً واحداً وكان عدلاً وجب العمل به، لأن الصحابة قد كانت تأخذ بخبر من لم يروِ غير ذلك الخبر وتحكم به؛ وكذلك قد أجمع الناس عليه إلى اليوم، فأخذوا برواية الصحابي إذا لم يروِ غير حديث واحد»[98].

---

(97) السابق ورقة 35 وجهاً.

(98) السابق ورقة 33 وجهاً.

3 - الإجازة:

وهي ـ كما يدل اسمها ـ إجازة من أحد رواة الحديث لراوٍ آخر بأن يروي عنه مجموع الأحاديث التي يحفظها، مؤكداً له بذلك ضمانه، وذلك بغض النظر عن طرق نقل أحدهما عن الآخر. وابن حزم يرفض الإجازة رفضاً قاطعاً، قال: «وأما الإجازة التي يستعملها الناس فباطل، ولا يجوز لأحد أن يجيز الكذب؛ ومن قال لآخر: اروِ عني جميع روايتي، دون أن يخبره بها ديواناً ديواناً، وإسناداً إسناداً، فقد أباح له الكذب، لأنه إذا قال: حدثني فلان، أو عن فلان، فهو كاذب أو مدلس بلا شك، لأنه لم يخبره بشيء»[99].

ويرى الفقيه الظاهري أن هناك أربعة أوجه للنقل الصحيح، أولها «مخاطبة المحدث للأخذ عنه»؛ وثانيها «سماع المحدث من الآخذ عنه، وإقراره له بصحته»؛ وثالثها «كتاب المحدث إلى الآخذ عنه»؛ ورابعها «مناولته إياه كتاباً فيه علم، وقوله: هذا أخبرني به فلان عن فلان». ويورد ابن حزم أمثلة محددة، ليبين أن ذلك كان هو المسلك السائد في عهد النبي وأصحابه.

فأما الإخبار فهو أمر طبيعي، وهو يمثل إذن أفضل طرق الأخذ، فلا يقدم له الفقيه الظاهري أية أمثلة (وإنما اكتفى بقوله: فإخبار النبي ﷺ بالسنّة، وإخبار الصحابة بعضهم بعضاً، فأبو بكر أخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة، وكذلك كل من بعده منهم)(*).

«وأما قراءة الآخذ على المحدث فقد قال بعض الناس للنبي ﷺ: فأخبرني أهل العلم أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجم؛ فصدق النبي ﷺ؛ وكذلك سأل الناس أصحابه عن الأحكام فصدقوا الحق، وأنكروا الباطل».

---

(99) الإحكام جـ 2 ص 147 - 148.

(وأما الكتـاب فكتب النبي ﷺ بالسنن إلى ملوك اليمن، وإلى من غاب عنه من ملوك الأرض الذين دعاهم إلى الإيمان، وكذلك فعل أصحابه بعده إلى قضاتهم وأمرائهم)(*).

وأما المناولـة (فقد كتب رسول الله ﷺ كتاباً لعمرو بن حزم ولعمرو وغيره، إذ بعثهم أمراء، يعلمهم فيها السنن، وأمرهم بالعمل بما فيهـا)(*) وكذلك لعبد الله بن جحش، وأعطاه الكتاب وأمره بالعمل بما فيه (وكذلك فعل أبو بكر بأنس، وبعث علي كتاباً مع ابنه إلى عثمان، وقال: هذه صـدقـة رسول الله ﷺ، فمر عمالك يعملون بها)(*).

وأما الإجازة فيؤكد ابن حزم أنهـا بدعة لم تجيء قط عن «النبي ﷺ ولا عن أصحابه رضي الله عنهم ولا عن أحـد منهم ولا عن أحد من التابعين ولا عن أحد من تابعي التابعين»[100].

ويؤكد لنا الباجي في مقابل ذلك أنه يجب العمل بما نقل على وجه الإجازة، وبه قال عامة العلماء؛ وقال أهل الظاهر: لا يجوز العمل به؛ وإليك البرهان الذي قدمه رفضاً للآراء الظاهرية التي سبق بيانها عند ابن حزم، قال: «والدليل على ما نقوله أن من كتب إلى غيره أن ديوان (الموطأ) أو غيره من الكتب المعلومة العين، رويته عن زيد أو عن عمرو فاروه عني إذا صح عندك، فإنه يحتاج في ثبات الكتاب عنده إلى نقل الثقة، ثم يحتاج في تصحيح كتاب (الموطأ) والحكم بأنه مماثل لأصل الشيخ الذي أجازه له إلى نقل ثقة أيضاً؛ فيتحصل له الرواية عنه بعد ثبات ذلك عنده من طريقين، ويحـتاج أن يجتهد في عدالة كل طائفة من الناقلين إليه ذلك. وإذا قال له مشافهة: مـا صح عندك من حديثي فاروه عـني ، لم يحتج في ذلك إلا إلى إخبار ثقة بأن هذا الخبر رواه المخبر له عن فلان ولا يحتاج

(*) هذا النقل استكمال لنص ابن حزم، يزيد الفكرة وضوحاً (المترجم).

(100) السابق جـ 2، ص 147 - 148.

إلى الخبر عن إجازته له، ثم ثبت وتقرر أن في النوع الأول يصح تحديثه به؛ فبأن يصح هنا أولى وأحرى».

ويرد الباجي على مناقضه الذي يقول: «إنه إذا جاز له أن يروي عنه فلم يخبره ولم يحدثه فإذا روى عنه بعد ذلك فهو كاذب، والكذب لا يحل»، يرد الباجي بأن «هذا ينتقض به إذا كتب إليه: اروِ عني (الموطأ)، فإنه لم يحدثه، ومع ذلك فإنه يجوز عندكم أن يقول: (حدثنا) (وأخبرنا) وهذا عين الكذب، لأن إطلاق (حدثنا) لا يفهم منه إلا المشافهة بالإخبار والمخاطبة به». ويرى الباجي من ناحية أخرى «أنه إذا أطلقنا الرواية بالإجازة العامة فإننا نأمره بالصدق، وهو أن يقول: أجاز لي فلان؛ وليس الكلام في هذا الباب في صفة روايته، وما يجوز أن يتلفظ به الراوي من جهة الإجازة، وإنما الكلام في وجوب العمل به، ولا سبيل إلى الطعن فيه»[101].

4 – اختلاف روايات الحديث:

يتفق الفقيهان، الباجي وابن حزم، في القول بأن اختلاف الروايات في الحديث الواحد ليس أمارة «ضعف» مطلقاً، وأن من حقنا أن نكتفي منها بالمعنى، عند عدم القدرة على إيجاد النص الحرفي. ويعلل الباجي موقفه بأنه موقف جمهور الفقهاء والمحدثين في قرون الإسلام الأولى، ويحاول ابن حزم أن يفسر أنه عندما كان النبي ينطق بحديث من الأحاديث فقد كان من الثابت أنه يكرره ثلاث مرات[*]؛ «فنقل كل إنسان بحسب ما سمع، فليس هذا الاختلاف في الروايات مما يوهن الحديث، إذا كان المعنى واحداً»[102].

---

(101) إحكام ورقة 32 وجهاً وظهراً.

(102) إحكام ورقة 36 وجهاً، والإحكام جـ 1 ص 139.

(*) في الأصل (مرتين)، وماأثبتناه من الإحكام.

بيد أن فقيهينا يضعان شرطاً لهذا النوع من النقل، هو أن يكون الراوي فقيهاً ضابطاً لما روى، فهما للمعاني التي يقتضيها لفظ النص، متنبهاً على رد ما اختلف فيه الناس إلى نص حكم القرآن، وسنّة رسول الله ﷺ؛ فإذا ما واجه مناظرة أو مشورة دينية استطاع القول بأن النبي قد حكم هكذا أو أمر بهذا أو نهى عن ذاك، كما يستطيع أن يفعل ذلك بالنسبة إلى أية آية قرآنية، دون أن يكون مضطراً إلى ذكر الألفاظ الدقيقة للنص المذكور كمرجع؛ ويروي الباجي رأياً لبعض الفقهاء ومتأخري أصحاب الحديث يقول بأنه «لا يجوز أن ينقل الحديث إلا بألفاظه؛ وقد روي مثل هذا عن مالك». ولكن الباجي يبادر إلى قوله تعليقاً على موقف مالك: «وأراه أراد به من الرواة من لا علم له بمعنى الحديث، وقد نجد الحديث عنه في (الموطأ) تختلف ألفاظه اختلافاً بيناً؛ وهذا يدل على أنه يجوز للعالم النقل على المعنى، ولا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز للجاهل نقل الحديث على المعنى»[103].

إن هذا الذي سلف يؤكد ما عرف عن سلوك المسلمين إزاء الحديث وإزاء القرآن؛ وهو كذلك أمر حاضر تماماً لدى ابن حزم، والمذهب الظاهري بعامة، كما هو حاضر لدى الباجي، والمذهب السنّي على نطاق أوسع، وهو أمر ندرك منه بوضوح ويسر التخوفات التي عبر عنها الفقيه الظاهري بالنسبة إلى نقل الحديث نقلاً حرفياً.

والواقع أنه إذا كان الباجي يرى أن الحديث، بعكس القرآن، ليس مخصصاً للتعبد بتلاوته، وأن الأساس فيه ليس المطابقة الدقيقة في ألفاظه مطلقاً، فإن جوهره هو مدلول أوامره التي ينبغي العمل بها، بحيث يستطيع العالم أن يبدل كلمة بأخرى حين لا يخشى الوقوع في اللبس، فيستبدل (جلس) بـ (قعد)، و (تكلم) بـ (قال)، وبحيث إن لكل إنسان الحق في أن

---

(103) إحكام ورقة 36 وجهاً، والإحكام جـ 2 ص 86.

يترجم إلى أية لغة أجنبية توجيهات النبي (ﷺ) إلى عماله وولاته، أو كتبه إلى الملوك الأعاجم[104].

أما ابن حزم فهو لا يرى هذا الرأي، وهو لا يفرق بين القرآن والحديث، ويقول إن أي إنسان يريد أن يذكر حديثاً على لسان النبي يجب أن يحترم كل ألفاظه، بحيث لا يملك أن يبدل كلمة بأخرى، ولا أن يقدم أو يؤخر، حتى ولو لم يتأثر المعنى، تماماً كما يفعل عندما يرتل القرآن؛ يقول ابن حزم: «وأما من حدث وأسند القول إلى النبي (ﷺ) وقصد التبليغ لما بلغه عن النبي (ﷺ) فلا يحل له إلا أن يتحرى الألفاظ كما سمعها، لا يبدل حرفاً مكان آخر، وإن كان معناهما واحداً، ولا يقدم حرفاً ولا يؤخر آخر؛ وكذلك من قصد تلاوة آية أو تعلمها أو تعليمها، ولا فرق؛ وبرهان ذلك أن النبي (ﷺ) علم البراء بن عازب دعاء وفيه: «ونبيك الذي أرسلت»؛ فلما أراد البراء أن يعرض ذلك الدعاء على النبي (ﷺ) قال: «وبرسولك الذي أرسلت»؛ فقال النبي عليه السلام: «لا! ونبيك الذي أرسلت»؛ فأمره عليه السلام كما تسمع ألا يضع لفظة (رسول) في موضع لفظة (نبي)، وذلك حق لا يحيل معنى، وهو عليه السلام رسول ونبي». ثم يقول ابن حزم: «وإنما نجيز الترجمة التي أجازها النص على سبيل التعليم والإفهام فقط، لا على سبيل التلاوة التي نقصد بها القربة». ويؤكد ابن حزم أن صفة الإعجاز هي في القرآن كما هي في الحديث، وأنها سوف تتعرض للتحريف إذا ما ترجمت، أو غيرت فيها كلمة عربية أياً كانت[105]. «وأما

---

(104) إحكام ورقة 36 وجهاً.

(105) الإحكام جـ 2 ص 86 - 88، والباجي في رده على إحدى المناقضات يقرر استحالة ترجمة الجمل التعبدية الداعية إلى الصلاة وهي (الأذان)، و(التشهد)؛ وهو يصرح باحترامه الكامل لألفاظ الحديث؛ ولكنه ينظر إلى النصوص التشريعية نظرة أخرى، فإن المسلمين العرب ملزمون بترجمتها إلى غير العرب؛ وهنا نجده يقر نوعاً من التسامح في نقل الحديث، وذلك اعتماداً على الاستدلال بالأولى.

وينبغي أن نلاحظ أن الأحناف يمضون أيضاً إلى ما هو أبعد من ذلك، حين يوافقون على الترجمة الكلية للقرآن، وهو ما يفسر فيما يبدو حظوتهم لدى الأتراك.

اللحن في الحديث فإن كان شيئاً له وجه في لغة بعض العرب فليروه كما سمعه، ولا يبدله، ولا يرده إلى أفصح منه، ولا إلى غيره؛ وإن كان شيئاً لا وجه له في لغة العرب البتة، فحرام على كل مسلم أن يحدث باللحن عن النبي (ﷺ)؛ فإن فعل فهو كاذب مستحق للنار في الآخرة، لأنا قد أيقنا أنه عليه السلام لم يلحن قط»[106].

5 – السنّة والحديث[107]:

ليس غريباً أن نرى نظارينا يعلنان، في هذه النقطة، موقفين متعارضين تماماً؛ فإن المناقشة التي سوف تقفنا هنا تذكرنا بأخرى تصعد إلى العشرات الأولى من القرن الثاني الهجري، وهي التي شهدت تعارض ما أطلق عليه ج. شاخت J. Schacht ممثلي المدارس الفقهية القديمة والمحدِّثين.

والحق أن هؤلاء الممثلين، رواد هذه «الحقبة الأدبية للشريعة الإسلامية» التي «تبدأ نحو سنة 150 للهجرة»[108] لينشأ من بعدها، في المحل الأول، وبطريقة أكثر خصوصية، المذهب الحنفي والمذهب المالكي، كان هؤلاء الممثلون يحاولون أن يؤسسوا تعليمهم الفقهي على حجية النبي، تماماً كما كان يفعل المحدِّثون من جانب آخر؛ ولكن المحدِّثين لم يكن يكفيهم أن تعلن المدارس القديمة أن نظرياتها الفقهية قد قامت إجمالاً على أساس تعاليم أصحاب النبي، الذين كان يعدون خير من يعرف نوايا معلمهم، أو حتى أن تعلن أن منهجها الحالي يمثل سنّة النبي»؛ لقد كانوا يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك في جهدهم من أجل «الاستلهام الديني والأخلاقي» و«يذكرون الأقوال المفصلة» أو «الأحاديث»

---

(106) الإحكام جـ 2 ص 89.

(107) لتعريف كل من المصطلحين على وجه التحديد، انظر ما سبق (ص 83 - 84).

(108) Esquisse, p. 36.

التي كانوا يدعون أنها هي رواية أقوال النبي وأفعاله بوساطة شهود سماع أو رؤية، وأنها نقلت شفاهاً بوساطة سلاسل لا تنقطع من الرواة الجديرين بالثقة»[109].

إن ابن حزم الذي ينتسب إلى مدرسة الحديث، والذي يخص الأحاديث بقيمة وأهمية، هما عادة وقف على القرآن، لا يمكن إلا أن يتخذ موقفاً يماثل هذا في وضوحه وحسمه بالنسبة إلى الحديث وإلى السنّة؛ وعلى ذلك يذكر أنـه «إذا قال الصحابي: السنّة كذا، وأمرنا بكذا، فليس هذا إسناداً، ولا يقطع على أنه عن النبي (ﷺ)، ولا ينسب إلى أحد قول لم يروِ أنه قاله، ولم يقم برهان على أنه قاله». وإذا «قال بعضهم: «السنّة كذا» وإنما يعني أن ذلك هو السنّة عنده على ما أداه إليه اجتهاده». ويذكر الفقيه الظاهري هذه الحالة شاهداً على وجهة نظره، وهي مروية عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنهـا قـالت: «استحيضت امـرأة عـلى عهـد رسول الله ﷺ، فأمرت أن تعجل العصر وتؤخر الظهر، وتغتسل لهما غسلاً، وأن تؤخر المغرب وتعجل العشاء، وتغتسل لهما غسلاً، وتغتسل لصلاة الصبح غسلاً؛ فقلت لعبد الرحمن: أعن النبي ﷺ؟ قال: لا أحدثك عن النبي ﷺ بشيء». ويعلق ابن حـزم على ذلـك بـأن هـذا الصحـابي «عبد الرحمن يحكي أنها أمرت في عهد النبي ﷺ، ولم يستجز أن يقول: ومن يأمر بهذا إلا النبي ﷺ، لا سيما في حياته عليه السلام»[110].

والباجي يذكر هذا الرأي مؤكداً أنه ليس رأي جمهور الفقهاء، بل رأي جماعة من الحنفية ورأي أبي بكر الصيرفي وداود الـذي كان أكثر حـ [illegible] أ من تلميذه ابن حـزم فكان يشير بصرف الظن إلى الاستحالة، أي بالـ [illegible] ، في حـلة العجز عن إسناد الأمر أو النهي إلى النبي، أو إلى أحد

---

(109) السابق ص 31.

(110) الإحكام جـ 2، ص 72 - 74.

غيره. ولكي يبرهن الباجي على صواب رأيه يقدم فكرة سبق أن عبر عنها ابن حزم ويحاول أن يستخرج منها كل ما تتضمن من نتائج، على حين أن خصمه قد أوردها لهدف واحد هو أن يبرز تورع الصحابة إزاء كل ما يمس النبي. فهو يؤكد ذلك بقوله: «فإذا قال الصحابي: «أمر رسول الله ﷺ بكذا» فالذي عليه جملة أهل العلم أنه يحمل على أنه سمعه منه. وقالت طائفة: لا يدخل في المسند إلا بعد أن يبين فيه سماعه من النبي ﷺ، لأنه يجوز أن يكون سمعه منه، ويجوز أن لا يسمعه منه. والدليل على ما نقوله أن من قال ذلك ممن عاصر النبي ﷺ وصح له لقاؤه والتلقي عنه، حمل ذلك على أنه سمعه منه، لأنه الظاهر؛ وحمل ذلك على أن غيره أخبره به عنه يحتاج إلى دليل، لأنه خلاف الظاهر». «وإذا قال الصحابي: أمرنا بكذا، أو نهينا عن كذا، والسنّة كذا، فإن الظاهر أنه أمر من الله ورسوله، وأن السنّة سنّة رسول الله ﷺ، هذا قول أكثر أهل العلم»[111].

ويجيء الاعتراض التالي ليتيح للفقيه المالكي أن يعرف معنى السنّة بشيء من التحديد؛ فقد نبهه هذا الاعتراض إلى «أن السنّة قد تطلق والمراد بها سنّة النبي ﷺ، وتطلق والمراد بها سنّة غيره؛ والدليل على ذلك قول علي رضي الله عنه في الخمر: جلد النبي ﷺ في الخمر وجلد أبو بكر أربعين، وجلد عمر ثمانين، وكلّ سنّة؛ فأطلق السنّة على فعل النبي ﷺ وعلى فعل غيره؛ وروي عنه أنه قال ﷺ: «عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين من بعدي أبي بكر وعمر».

والتفسير الذي يقدمه الفقيه المالكي للحديث الأول المذكور أكثر أهمية، إذ هو يعطينا فكرة عن التغيرات الأولى التي تعرض لها تطبيق حد الخمر، ذلك المشروب الذي كان مباحاً أول الإسلام، ولم يجيء تحريمه إلا مؤخراً، لأسباب خاصة يحددها الفقهاء ومفسرو القرآن.

---

(111) إحكام ورقة 36 ظهراً.

ويجيب الباجي بأن علياً عليه السلام «أراد بالسنّة سنّة النبي ﷺ، لأن الزيادة على الأربعين والأربعين إنما ذهب إليها بتقدير فعل النبي ﷺ لأن النبي ﷺ لم يثبت عنه أنه قرر الضرب في زمنه تقريراً منفرداً بالأربعين كتقرير حد الزنا والقذف؛ وإنما قدر ما ضرب شارب الخمر؛ وكانوا يضربون بالأيدي والنعال، فمنهم من قدره بثمانين، ومنهم من قدره بأربعين، ولذلك أفتى علي أن يضرب ثمانين في زمن عمر؛ ومعنى قوله: إن ذلك سنّة، أن كل واحد ذهب في تقديره إلى ذلك الضرب».

ثم يضيف الباجي جواباً آخر «أن هذا مقيد، وكلامنا في السنّة المطلقة. وأما قوله: [ﷺ]: «عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين بعدي» فإن ذلك مقيد بالإضافة إلى أبي بكر وعمر، وكلامنا في إطلاق لفظ السنّة؛ وحكم المطلق خلاف حكم المقيد. قالوا(*): ولأن الصحابي قد يجتهد في الحادثة فيؤديه اجتهاده إلى حكم، ويضيف ذلك إلى رسول الله ﷺ، لأنه مقيس على ما سمع منه؛ وإذا كان ذلك لم يجز أن يجعل ذلك سنّة مسندة، كما لو قال: هذا حكم الله - لم يجز أن يجعل بمثابة نص القرآن».

«والجواب: أن هذا يقتضي أنه إذا قال: سنّة رسول الله ﷺ، لا يكون أيضاً حجة لجواز أن يقول ذلك قياساً، وهذا باطل باتفاق. وجواب ثانٍ أنه وإن جاز أن يسمى ما استنبط من قوله ﷺ سنّة، إلا أن الظاهر من السنّة ما حفظ عن الرسول ﷺ، واللفظ يجب أن يحمل على الظاهر لا على المحتمل، كألفاظ العموم»[112].

وإليك هذه المشكلة ذاتها من زاوية مختلفة بعض الاختلاف، «فإن قال الصحابي: كانوا يفعلون كذا، وأضاف الفعل إلى زمن الرسول ﷺ،

(*) قد يكون المعترض ابن حزم.

(112) الموضع السابق.

وذكره على وجه لا يخفى مثله عليه، ولا ينكره، وجب القضاء بأنه شرع، وهو بمنزلة المسند». والباجي يعرض هذا الرأي على أنه رأيه، ويفهم من سياقه أنه أيضاً رأى جميع الفقهاء أيضـاً، لا يستثنى منهم سوى بعض أصحاب أبي حنيفة، فقد قالوا: «ليس كالمسند»[113].

ويرد الفقيه المالكي بأن «من الأفعال التي تكررت في زمنه ﷺ، وكان مما لا يستتر به، ولا يخفي عنه، فإن الظاهر علمه به، فصار ذلك كالمسند. ودليل آخر وهو أنه إنما يضاف الفعل إلى عصر النبي ﷺ لفائدة، وهو أن يكون حجة على مخالفه، ولا يكون ذلك إلا بأن يعلم به النبي ﷺ فيقر عليه». وقد كانت لدى الباجي فرصة للتحديد حينما أجاب على أحد الاعتراضات الذي استدل به خصومه، فقد قالوا: فإنهم «كانوا يفعلون في عهده ﷺ ما لا يكون مسنداً إليه؛ ألا ترى أنـه لما اختلفـوا في التقاء الختانين، قال بعضهم: كنا نجامع على عهد رسول الله ﷺ ونكسل ولا نغتسل، فقال: [له] عمر: أو علـم النبي ﷺ بذلك فأقركم؟ فقال: لا ».

ويجيب الباجي «أن التقاء الختانين كان لا يجب منه الغسل في أول الإسلام، فكانوا يجامعون ولا يغتسلون، ثم نسخ ذلك؛ فكان ذلك مفعولاً في زمن النبي ﷺ بعد الأمر به».

ثم يذكر الباجي أنه فيما عدا مثل هذه الحالات الاستثنائية لا يمكن الحديث عن أفعال للصحـابة، أوردهـا دون استناد محـدد إلى أحاديث صريحة للنبي[114].

6 - القيمة الأصولية للحـديث ولعمل أهل المدينة:

يرى الفقيه الظاهري أن المالكية لا يعترفون بالقيمة الأصولية لأي حديث ما لم يصحبه العمل، وهذا رأي في غاية الأهمية يعارضه صاحبنا

(113) الموضع السابق.

(114) السابق ورقة 37 وجهاً.

ابن حزم. ولكن هذا الرأي، لأسباب كثيرة، لن يستوقفنا هنا طويلاً كما ينبغي؛ أولاً، لأن الرأي، وتفنيده سوف يكونان موضع دراسة متوفرة، في الجزء المخصص لهذا العمل للإجماع العام بين المسلمين، وبالتبعية، إجماع أهل المدينة. وثانياً، لأن تفنيد ابن حزم، وبرهنته التي قدمها في هذه المناسبة، كانا، منذ عشرين عاماً، موضوعاً لدراسة ممتازة ومستوعبة، كتبها ر. برونشفيق R. Brunschvig[115]. وثالثاً، لأن هذا الرأي قدمه ابن حزم في «صيغة شديدة الإطلاق، تتجاوز بإفراطها في التحديد الاتجاه المالكي»[116]، وهي تزيف بالتأكيد فكر خصمه الباجي الذي لم يهتم حتى بالوقوف عندها. ذلك أنه، طبقاً لملاحظة ر. برونشفيق في حديثه عن عياض (1149/544) وأسلافه اللامعين، ومنهم صاحبنا الباجي «كان ما يسوغ الأهمية التشريعية لإجماع أهل المدينة ولعملهم، هو في التحليل الأخير، أنهما يصدران على نطاق واسع عن طبيعة هذه السنن النبوية التي تنقل عادة في صورة حديث»[117]. وأخيراً ففي كتابات ابن حزم، إذا نحينا بعض الزيادات التي هي من محض تفكيره، «تتجلى لأعيننا في كل لحظة الاعتراضات الأساسية التي سبق أن ساقها الليث والشافعي»[118]، بصرف النظر عن ذلك «التعليل ذي الأسلوب المدرسي الأصيل، حيث يسود القياس المنطقي، وأشكال قياس الإحراج»[119].

والحق أن الفقيه الظاهري يهتم بإرساء برهانه على قوة السابقة، كما يهتم بتأصيل رأيه على مستوى الأدلة العقلية؛ وهكذا يذكر موقف من سلف

---

(115) Polémiques, PP. 396 - 401.

(116) السابق ص 396.

(117) السابق ص 410. وهذا القاضي عياض نفسه ينكر أن يكون مالك وأصحابه قد رفضوا اتباع المفاهيم التي تضمنتها الأحاديث الصحيحة، حين يغيب عمل أهل المدينة. انظر الموضع السابق.

(118) السابق ص 396-397.

(119) السابق ص 396.

من الحنفيين والشافعيين، وأصحاب الحديث ـ من أصحابنا، على ما قال ـ فهؤلاء جميعاً سألوا أصحاب مالك «منذ مائتي عام، ونيف وأربعين عـاماً» دون جدوى: «عمل من هو هذا العمل الذي يذكرون؟».

ومن ناحية أخرى يطرح ابن حزم على خصومه هذه المجموعة من الأسئلة. سؤال إلى من قال: «لا أقبل الخبر حتى يصحبه العمل: أللعمل أول، أو لا أول له؟ فإن قال: لا أول له، جاهر بالكذب، ولحق بالدهرية، وإن قال: له أول: قيل له وبالله تعالى التوفيق: يجب على قولك أن ذلك العمل الأول باطل لا يجوز اتباعه، لأنه ابتدىء فيه بعمل بخبر لم يعمل به قبل ذلك، والخبر لا يجوز اتباعه حتى يعمل به؛ فهذا العمل قد وقع قبل أن يعمل بالخبر، فهو باطل على حكمكم الفاسد المؤدي إلى الهذيان، وإلى ألا يصح عمل بخبر أبداً». ثم يذكر ابن حزم بعض أقوال المالكية: «وإذا كان ما ذكروا من أنه لا يجوز أن يعمل بخبر حتى يعمل به قبل هذا العمل، وكان الخبر قد وجد وقتاً من الدهر قبل أن يعمل به، فلا يجوز أن يصح العمل بخبر أبداً؛ وإذا كان ذلك فكل عمل بخبر من الأخبار فهو بـاطل، والبـاطل لا يصحـح الحق، ولا يحقق البـاطـل، ولا يثبت بـه شيء»[120].

والمرء لا يجد بداً من أن يسجل مع ر. برنشفيـق «هذا المفهوم الصريح للحق وللباطل، وهذا الرفض لتصور حقيقة ناقصة متوقعة، وربما كانت متوقفة على عامل ثانٍ كيما تكتمل»[121].

هذا الموقف العقلي الظاهري في جوهره، والذي لا يمثل في الشرع إلا جانبه الموضوعي البحت، والمستقل بإطلاق عن جميع صور التدخل الإنساني، سواء أكان في صورة إجماع، أو عمل، أو قياس، هذا الموقف

(120) الإحكام جـ 2 ص 97 - 98.

(121) Polémiques, p. 397.

سوف يتجلى بوضوح أكثر في تناول الحديث المسند ذي الصحة الكاملة لدى جميع المسلمين؛ فيتساءل ابن حزم: «أرأيتم الخبر المسند الصحيح قبل أن يعمل به، أحق هو أم باطل؟». ولكن أياً ما كانت الإجابة فإن الحق يظل حقاً، حتى ولو أصفق الناس جميعاً على الوقوف ضده، وتظل طبيعته ثابتة لا تتغير. ولو آمن به جميع أهل الأرض وأطاعوه ما زاده ذلك منزلة في الصحة. وبعكس ذلك الباطل يظل باطـلاً «لا يحققه العمل به، ولا يزيد الله بالعمل بالباطل إلا ضلالاً وخزياً» حتى ولو أصفق أهل الأرض كلهم عليه[122].

ثم نجد الفقيه الظاهري مستمسكاً بفكرة أن كل حق لا بدّ أن يكون صادراً عن الله، فهو يتساءل: «متى أثبت الله العمل بالخبر الصحيح، أقبل أن يعمل به، أم بعد أن يعمل به؟ فإن قالوا: قبل أن يعمل به، فهو قولنا»، أي قول الظاهرية، أو بالأحرى قول أصحاب الحديث، «وإن قالوا: بعد أن يعمل به، لزمهم أن العاملين به هم الذين شرعوا تلك الشريعة، وهذا كفر من قائله؛ ولم يبق لهم إلا أن يقولوا: لما ترك العمل بالخبر علمنا أنه منسوخ، وهذا هو باب الإلهام الذي ادعته الروافض لأنفسها، لأنه قول بلا برهان»[123].

ولكن، عمل من يريدون؟ «فإن قالوا: عمل أمة محمد ﷺ كلهم، بان كذبهم، لأن الخلاف بين الأمة أشهر من ذلك»؛ ومن المستحيل أن نجد اتفاقاً في أي جيل، دون أن يسبق أو يلحق بخـلاف في الأجيال الأخرى، في نفس المسألة؛ وإن قالوا: عمل محمد أو أبي بكر أو عمر أو عثمان أو عائشة، فليس أيسر من أن نثبت أن المالكية هم أترك الناس لذلك. وإن قالوا: عمل أهل المدينة، أريناهم من حالات اختلافهم ما ضم (الموطأ) شواهده الكثيرة.

---

(122) الإحكام جـ 2 ص 98 - 99.

(123) السابق جـ 2 ص 99.

ولو أننا افترضنا وجود سنة لأهل المدينة، فلا فضل لها على غيرها. فنحن ـ كما يذكر ابن حزم ـ نعلم أن عمر رضي الله عنه مصر البصرة والكوفة ومصر والشام، وأسكنها المسلمين، وولى عليهم الصحابة الكبار؛ وسار هذه السيرة عثمان وعلي؛ وليس من المتصور أن يكون هؤلاء المسؤولون قد كتموا رعيتهم من أهل الأمصار دين الله تعالى والحكم في الإسلام، والعمل بشرائعه، بل إن الأمر بعكس ذلك؛ فإن حال المدينة قد صار غاية في السوء بعد مضي هذا الصدر الكريم، رضي الله عنهم، فلم تشهد ولاة ولا حكاماً فيها إلا فساق الناس من أمثال الحجاج، حاشا بعض الولاة الفضلاء كعمر بن عبد العزيز وقلة مثله، ولكنهم لم يكونوا سوى استثناءات.

وبعد، فما العلاقة بين هؤلاء الصحابة في المدينة، وبين مالك؟ «وما أدرك مالك بالمدينة أعلى من نافع، وهو قليل الفتيا جداً، وربيعة، وكان كثير الرأي قليل العلم بالحديث». ثم إن مالكاً ولد سنة ثلاث وتسعين من الهجرة، وبقي أزيد من ثلاثين سنة وما اشتهر علمه؛ فعلى أي مذهب كان الناس قبل مالك، وطول المدة التي ذكرنا، وهي نحو مائة عام وعشرين عاماً؟ ولا ريب أنه لم يكن مذهب مالك، لأن مالكاً قد أورد في موطئه ما كان من الاختلاف القديم بين الصحابة والتابعين. ويسخر ابن حزم حين يقول: «إن كان الأمر كما تقولون فما الذي جعل نسبة هذا المذهب إلى مالك أولى من نسبته إلى أبي بكر أو عمر» وقد كان هؤلاء أفضل منه وأهيب في الصدور؟ إلا إذا كان مالك قد انفرد بآراء، تنسب إليه، وهي إذن منفصلة عن عمل أهل المدينة، وبذلك يمكن تفسير تسمية مذهب مالك، أو هو يفسر اختياره بين الآراء المختلفة، وهي اختلافات لم تظهر إلا بعد انتهاء الجيل الأول الذي لم تتمثل آراؤه في اختيارات مالك[124].

(124) السابق جـ 2 ص 100 - 117.

ويصل الفقيه الظاهري بهذا إلى إثارة مشكلة التقليد؛ فيذكر أن الدلائل توضح أن ذلك الصدر كانوا على صواب في الاختيار والنظر، مختلفين في مذاهبهم، متفقين على إبطال التقليد؛ ولقد كانوا مع ذلك أقدر من مالك على معرفة شريعة الله. وفضلاً عن ذلك إن التقليد حرام، ولا يمكن اعتباره حجة مطلقاً؛ فعن عائشة أن أهل المدينة لم يكونوا متفقين دائماً مع النبي في عملهم؛ وقد نبه حسان بن ثابت عمر رضي الله عنه، حين كان أمير المؤمنين وأنكر عليه إنشاده الشعر في مسجد المدينة، فقال له حسان: «قد أنشدت فيه، وفيه من هو خير منك»، وذكر له رسول الله ﷺ، فسكت عمر ومضى. وقد كان أبو حنيفة ومالك يجتهدان، ويريان الإجتهاد فرضاً، «إذ كل مسلم مفروض عليه أن يجتهد في دينه، وجرياً على طريق من سلف في ترك التقليد». وأما الشافعي فقد كان أقدر على الاجتهاد لأنه «أصل أصولاً، الصواب فيها أكثر من الخطأ»؛ وقد جاء الشافعي وابن حنبل وداود بعد مالك، وكانت لهم فرصة تعقب آرائه وتعديلها، فهم أجدر بتقديم القدوة، و«تقليد من أتى بعد مالك فتعقب عليه أولى» بهذه الأمة؛ ومع ذلك فلا أحد يصح تقليده[125]. فكيف يصح تقليد إنسان، على حين أن الاختلاف هو السمة الفاشية بين المسلمين، وفي كل العصور؟ لقد كان المهاجرون والأنصار في شغل دائم بأمورهم، المهاجرون يشغلهم الصفق بالأسواق، والأنصار يشغلهم القيام على نخلهم؛ وهكذا انفرد أبو هريرة فكان يصحب رسول الله دائماً، فيعي كل أفعاله وأقواله، على حين كان أكثر الناس يفوتهم قدر كبير من الأحاديث؛ لقد كان الصحابي يعرف ما قد يجهله الآخر، وعلى ذلك ليس منهم من يملك أن يكون قدوة أكثر من غيره.

وقد كان التابعون أيضاً بعيدين عن التقليد، وكان أئمة الجيل التالي،

(125) السابق جـ 2 ص 118 - 124.

كأبي حنيفة ومالك، يجدون أنفسهم أحياناً أمام أحـاديث متعارضـة في ظاهرها، فيحدث أن يختار أحدهم الأخذ بأحدها بنوع من الترجيح، على حين يختار غيره بما رجح لديه حديثاً آخر، وهو ترجيح يغلب عليه الطابع الشخصي»[126].

وفي خاتمة هذه المناقشات الطويلة، يعالج الفقيه الظاهري ـ حالة حالة ـ كل هذه النماذج من الصحابة الذين كانوا في نظر المالكية شواهد على تقدم عمل أهل المدينة، ولا سيما ابن مسعود وابن عباس اللذان كانا يفضلان الرجوع إلى أهل المدينة.

ولسوف تتاح لنا فرصـة، في الفصل التـالي، المخصص لدراسـة الإجماع، كيما نعرض كل تفاصيل الأدلة والبراهين التي قـدمها الفقيـه الظاهري، من أجـل أن يجرد هـذه النماذج من كـل سند تـاريخي أو عقائدي[127].

---

(126) السابق جـ 2 ص 125 - 130.

(127) السابق جـ 2 ص 130 - 134.

الفصل الثالث

الاجماع

1 – تعريف بمفهوم الإجماع:

هذا هو الجزء الأول في خطة رباعية، ترى أن تعرض ابتداء التعريفات التي قدمها كل من نظارينا لهذا المفهوم، حتى نمضي بعد ذلك إلى دراسة مفصلة للمتصورين المتميزين اللذين أثارا هذه التعريفات. أما الجزءان الآخران فيعالجان بالترتيب الصعوبات التي تمثلها المؤلفان بالنسبة إلى تحقيق هذا الإجماع وإلى القيمة الفقهية، الذاتية أو المنهجية، التي يمكن أن تسند إليه.

والمنهج الأصوب من الناحية المنطقية هو أن نعرض تفصيل آرائهما وبراهينهما في لوحة مزدوجة ذات مصراعين، يحمل كل منهما، في مواجهة دقيقة ومنهجية، كل ما أتى به كل واحد من آراء جديدة، ومحددة بالنسبة إلى مواقف مذهبيهما، غير أن هذا المنهج ليس سهل التطبيق، ولذا لن يتيسر لنا اتباعه بصفة منتظمة؛ وقد سبق أن ذكرنا عن مادة دراستنا[1] هذه أنها لا تستقي من مصادر مباشرة، أو مخصصة لهذا الغرض، ولكنها مستقاة من كتب ألفت في عصر يتفاوت بعداً أو قرباً من عام (1047/439)؛ وإذن فهي مكتوبة تبعاً لاهتمامات أشد في عمومها من الاهتمامات التي لازمت

(1) أنظر مدخل الدراسة.

ظروف اللقاءات والاجتماعات الجدلية الأولى التي عاشها الفقيهان الكبيران.

وقد كان ابن حزم والباجي ككل مسلم سنّي، أعني غير شيعي أو خارجي أو تابع لبعض الطوائف التي صنفت في مجموعة النحل، في مقابل الملل، وكان صاحبانا يخلعان على الإجماع كل الأهمية التي تخلع عادة على هذا الأساس الفقهي (الإجماع) الذي يجيء في مرتبته، بعد القرآن والسنّة؛ وإذن فهو قبل القياس، موضوع دراسة الفصل الرابع.

ولما كان الله هو المشرع الأوحد، وكان الإجماع في أساسه إنسانياً، فمن الطبيعي أن يحرص فقيهانا ـ وهما لا يعرفان مطلقاً أية فكرة عن القانون الطبيعي[2] ـ على أن يحوطا مفهوم الإجماع بجميع القيود الضرورية؛ ولا ريب أن الله خلق الفطرة الإنسانية التي تصدر عنه بصورة ما، ولكن هذه الفطرة هي أيضاً لغير المسلمين ـ ولسوف نرى، فيما بعد، أن الباجي يتحدث عن الإجماع اليهودي، أو النصراني ـ كما أنها موجودة لدى الملاحدة والزنادقة بين المسلمين أنفسهم.

ولذلك يذهب ابن حزم إلى حد استبعاد فكرة أي اشتراك إنساني في التشريع الديني، فهو يؤكد بكل وضوح أن الله «إنما كلفنا اتباع القرآن، وبيان رسول الله ﷺ الذي نقله إلينا أولو الأمر منا، على ما بينا فقط، ولأن أحكام الدين كلها من القرآن والسنن لا تخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما: إما وحي مثبت في المصحف، وهو القرآن، وإما وحي غير مثبت في المصحف، وهو بيان رسول الله ﷺ»[3]؛ قال تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾[4]، وهناك آية أخرى تنفي

(2) أنظر شحاتة في المرجع السابق ص 24.
(3) الإحكام جـ 4 ص 141.
(4) النحل / 44.

أن يكون في أقواله أي عطاء إنساني، هي قوله تعالى: ﴿ وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى ﴾[5].

الإجماع والاتفاق: تماثل أم اختلاف:

إذن، ما الإجماع في نظر المفكر الظاهري؟ إنه ليس سوى اتفاق الصحابة بالإجماع على حديث نبوي، وهو اتفاق يحرصون على إعلانه وشهره، بحيث يعرفه كل الناس على وجه اليقين، وبحيث إنه لو سكت بعض الصحابة، ولو واحد منهم، فإن ذلك يكفي لكسر هذا الإجماع. ويكرر ابن حزم تعريفه في صياغة قوية، مؤكداً أن «الإجماع هو ما نقله الصحابة ونقلته الأمة كلها، عصراً بعد عصر، كالإيمان والصلوات والصيام»[6].

ويتصور الفقيه الظاهري في نفس السياق إجماعاً آخر، يتحقق في جيل الصحابة، فهو إجماع صحيح، على الرغم من أنه قد يكسر بعد انقضاء عصرهم بإجماع المؤمنين الذين يعملون أيضاً من أجل الإسلام، ولكنهم يخدعهم غرورهم باجتهادهم؛ ومن ذلك موقف النبي (ﷺ) مع يهود خيبر[7]. فهذا الإجماع إذن تقوم به الحجة في الشريعة ولا يعتبر سوى سند يعتمد عليه الظاهرية في الإجماع، عملاً بفكرتهم عن البيان النبوي الذي نقله الصحابة بغاية الاحتياط.

وهناك اتفاق آخر ذكره ابن حزم، على أنه لا يمكن أن يعتبر أصلاً لهذه الحجة الشرعية، ولكنه يعتبر كذلك إجماعاً، وله دائماً قيمته

---

(5) السابق جـ 2 ص 83، وسورة النجم / 3 و 4.

(6) الإحكام جـ 4 ص 142، وانظره أيضاً في جـ 1 ص 47، وجـ 4 ص 149 و150 و172، وانظر: الإعراب، 1 ورقة 120 ظهراً، والإعراب: 2ـ ورقة 140 ظهراً والمحلى جـ1 ص 54.

(7) الإحكام جـ 4 ص 142 و 150 و 174.

الإجماعية، وعلى الأقل في نظر الذين يستعملونه، وهو إجماع علماء الإسلام أصحاب الفتوى من الصحابة والتابعين وتابعيهم، إلى علماء الأمصار الإسلامية الذين اتفقوا على أن المسلمين قد خرجوا من الحجاز أو من اليمن إلى آفاق أخرى، وخلف العباسيون الأمويين، ووقعت معركة صفين[8]. فأي اتفاق آخر لن يعدو أن يكون مجرد اتفاق، سواء أكان بين رجلين أو أكثر[9]. بيد أننا يجب أن نذكر أنه إذا كان ابن حزم قد التزم فيما عرض من فقهه في هذه المسألة نظاماً دقيقاً من المصطلحات، فإنه قد يحدث أن يستخدم دون تمييز تعبيري: (اتفقوا وأجمعوا) كيما يحصي حالات عملية في الإجماع، يصنفها تبعاً لخطة تقليدية تصلح لكتاب في الفقه[10].

هذا (الاتفاق) يوجد أيضاً، وهو ذو صبغة غير دينية، لدى الباجي الخصم المالكي لابن حزم؛ فهو يرى أن كل إجماع لا يتفق مع الأصول لا يعدو أن يكون اتفاقاً. وهكذا يرى - تبعاً لرأي عدد كبير من شيوخه يحرص على ذكرهم خلال عرضه - أن اتفاق العلماء بعد الاختلاف (بين علماء الجيل السابق في نفس المسألة) لا يكون إجماعاً عند كثير من شيوخنا، وذلك - على الأقل - رأي القاضي أبي بكر الباقلاني (1012/403)[11].

وإننا لنلحظ، للنظرة الأولى، لدى فقيهنا المالكي إرادة متروية ومعادية للظاهرية ترمي إلى إدخال العامل الإنساني في الاشتراع، في مرحلة الإجماع بطبيعة الحال، حتى ولو جاء في صورة اختلاف. فقد نلاحظ في التعريف اللغوي لمصطلح الإجماع، وهو تعريف تقليدي في نهاية

---

(8) المراتب ص 12.

(9) الإحكام جـ 1 ص 47.

(10) هذه بخاصة حالة كتاب (المراتب) ص 16 - 178.

(11) إحكام ورقة 51 ظهراً.

الأمر[12]، حرص المؤلف على أن يبين هاتين الفكرتين، وأولاهما فكرة العزم على تنفيذ أمر ما وإمضائه، وثانيتهما فكرة الإجماع على القول به وتصويبه[13]. وينتقل الباجي بعد ذلك مباشرة إلى التعريف الفقهي الفني، كأنما يجب أن ينبع من التعريف الأول بصورة طبيعية: «إذا ثبت ذلك فإن إجماع الأمة حجة شرعية»[14]، ثم هو يذكر بصورة أكثر إيضاحاً أن الإجماع هو اتفاق علماء العصر، أياً كان هذا العصر على (حكم الحادثة)[15]، أي: الصفة الشرعية التي تخلع على حالة جديدة.

ولما كان الباجي فقيهاً حريصاً على ربط نظريته بنتيجتها العملية، فإنه يعلن أننا هنا أمام (دليل شرعي)[16]، بل (حجة شرعية)[17] يلزمنا أن ننزل على حكمها، ومن ثم نقطع بصحتها؛ وبذلك نختلف اختلافاً نهائياً عن الشيعة الإمامية. إن أي موقف آخر من جانبنا سوف يوقعنا تحت طائلة النذير الذي تتضمنه الآية الكريمة: ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً ﴾[18].

وهو نذير يقذف الله به في وجوه أولئك الذين يتبعون سبيلاً غير سبيل

(12) أنظر على سبيل المثال رأي الفراء (882/207)، والذي ذكره مؤلف لسان العرب جـ 8 ص 57 عمود 2 وص 58 عمود 1؛ فقد أورد له معنى عاماً مشتركاً هو «جمع ما كان متفرقاً»؛ ثم هو بعد ذلك يعتمد على آية قرآنية ليتخرج المعنى المراد، وذلك قوله تعالى: ﴿ فأجمعوا كيدكم ثم ائتوا صفاً ﴾ قال: الإجماع: الإحكام والعزيمة على الشيء (...) الإجماع: إحكام النيّة والعزيمة (...) الإجماع: أن تجمع الشيء المتفرق جميعاً، فإذا جعلته جميعاً بقي جميعاً، ولم يكد يتفرق، كالرأي المعزوم عليه الممضي».

(13) إحكام ورقة 44 ظهراً.

(14) الموضع السابق.

(15) السابق ورقة 2 وجهاً، والمنهاج ورقة 4 ظهراً.

(16) الإشارات ص 75 - 78.

(17) إحكام ورقة 44 ظهراً.

(18) النساء / 115.

المؤمنين، وهو في نظر الباجي أمر محدد وواضح باتباع طريقهم.

دور الإجماع، أهو دليل شرعي أم وسيلة بيان؟:

ولكن، ما مصدر قوة الإجماع؟ إننا حين نتحدث من الوجهة العقلية فإن الخطأ قد يجوز على مجموع الأمة، كما يجوز على سائر الأمم، من اليهود والنصارى[19]؛ وما دام الله سبحانه هو المشرع الوحيد أبداً، فإن إجماع المؤمنين من المسلمين لا يمكن أن يكون، كما رأينا، سوى دليل شرعي، على الأكثر حجة شرعية، وليس مصدراً مستقلاً للشريعة الدينية. ولكنه إذا كان قد خول هذا الدور فلأن الله سبحانه وتعالى قد خص هذه الأمة وحدها بميزة متفردة، هي ألا تجتمع على خطأ[20]. وهنا يبدو فقيهنا المالكي وكأنه يشير إلى حديث مشهور، سوف نرى أن[21] ابن حزم لا يسلم به من كلا الجانبين، النقد الداخلي والخارجي، أو من حيث المتن والسند، وهو الحديث الذي يقول: «إن أمتي لا تجتمع على خطأ»[22]. لذلك فإن صاحبينا متفقان يقيناً على تأكيد أن الله هو المشرع الوحيد؛ وانطلاقاً من هذا يأتي الفقيه المالكي، معتمداً على الحديث، ليؤكد أنه لم يخول هذه الأمة سلطة الاشتراع، ولكنه خولها، متى اجتمعت، سلطة أن تجد في الشريعة الإلّهية حجة أو دليلاً، يسمح لها بالتوصل إلى حكم شرعي في حالة معينة.

وبدهي أن كل عالم مجتهد، على حدة، يجوز عليه أن يخطىء وأن

---

(19) إحكام ورقة 44 ظهراً.

(20) الموضع السابق، وانظر أيضاً ما يأتي.

(21) الإحكام جـ 4 ص 191 - 196، وانظر أيضاً ما يأتي.

(22) بالنسبة إلى هذا الحديث، والكتب التي ذكرته بكل رواياته، انظر مفتاح كنوز السنة ص 63 عمود 3، والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ص 367 عمود 1، من الجزء الأول.

يصيب الحكم، بالاعتماد على الظن وحده[23] أو على التخمين أو على دليل يختلف عما توصل إليه العلماء المجتهدون الآخـرون.

ولكن هذا لا يهم، ما دام الجوهر هو الاتفاق على (القول) ذاته، وليس على (الدليل) في ذاته، وذلك تأسيساً على مبـدأ الحجة النقليـة l'autorité scripturaire[24].

وفي مقابل ذلك ينكر ابن حزم هذا الحديث، أو ربما يقبله عند الاقتضاء، ولكنه يحوله عن مغزاه المعروف والمقرر عادة وذلك عن طريق تفسير مختلف من الواضح أنه صادر عن ممثل مذهب فقهي تنتمي إليه الأقلية؛ وهو يقع على «الحد الأقصى من السنّة»[25]؛ يقول: «هذا الخبر لم يخرجه أحد ممن اشترط الصحيح[*]، ولكنا نتكلم فيه على علاته، فنقول وبالله تعالى نتأيد: إنه إن صح فإن ما ذكر فيه من الجماعة إنما هي بلا شك جماعة الحق، ولو لم يكونوا إلا ثلاثة من الناس؛ وقد أسلمت خديجة رضي الله عنها، أم المؤمنين، وسائر النساء كفار، فكانت على الحق، وسائر أهل الأرض على ضلال»[26].

---

(23) بالنسبة إلى ترجمة لفظة (الظن)، بحسب مفهوم الفقهاء، وبخاصة الباجي في رسالته (الحدود)، انظر برونشفيـق في فصله: Variations, p. 71؛ وانظر أيضاً هنري لاووست في كتـابـه: Essai, p. 290، حيث اقتـرح أن تكـون تـرجمتهـا (estimation strictement personnelle): تقدير شخصي محض، على حين جعل الاستحسان، مرة (appréciation personnelle) (ص 140) = تقييم شخصي. وأخرى estimation Personnelle (ص 227) = تقدير شخصي، وثالثة (approbation personnelle) (ص 262) = تقبل شخصي، ثم ترجم: الرأي بأنه (jugement Personnel) (ص 246) = حكم شخصي؛ وانظر أيضـاً عن هذا الأخير: Politique، حيث يستعمل (الظن) دائماً بمعنى (القرينة البسيطة).

(24) إحكام ورقة 49 ظهراً.

(25) ر. برونشفيـق في: Polémiques, p. 395.

(26) الإحكام جـ 4 ص 194.

(*) علق الشيخ أحمد شاكر على هذا بقوله: «الأسانيد التي رواها به المؤلف كلها صحيحة، رواتها ثقات» (المترجم).

و ـ ن، ما الإجماع إذن في رأي مفكرنا الظاهري؟ يقول بأنه إذ تقرر أن الله سبحانه كلف نبيه محمداً في نص قرآني بمسؤولية البيان، فسوف يكون من اليسير أن نقر إجماع صحابته، وهو إجماع محتج له، ومصحح بالدور الذي قاموا به 'شهوداً على بيان الحق؛ وليس لهذا الإجماع معنى إلا حين يظهر الحجة؛ فهو إذن طريقة لنقل النص نقلاً أميناً، وكان من الممكن الاستغناء عنها لو أنه نقل إلينا بطريقة أخرى مأمونة.

ولكن إلام يصير هذا الحق بعد وفاة النبي وصحابته؟ سوف ينقل بوساطة طائفة قليلة من الناس؛ وقد ذكر محمد فعلاً هذا الموقف، عندما أعلن في حياته أن طائفة من أمته سوف يبقون ثابتين على الحق إلى يوم الدين، أعني قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق إلى أن يأتي أمر الله»[27]؛ وهكذا يصل فقيهنا الظاهري إلى تقرير مفهوم مخالف لإجماع صحيح، في مستوى أي جيل بعد جيل الصحابة، ما دام هذا الإجماع سوف يستمر بالضرورة إلى آخر الزمان، صادراً عن هذه القلة من المؤمنين الظاهرين وحدهم على الحق[28].

ولسوف نرى ابن حزم ـ في الدرسات التي تكون بنية الجزء التالي ـ حريصاً كل الحرص في دقة وإخلاص على البرهنة على أن الإجماع المتحقق، في مستوى جيل معين أياً كان، محال، في الواقع، أن يتحقق على مستوى التشريع الديني وأن يصبح صحيحاً بوصفه هذا، على الرغم من أنه يمكن تصوره فكرياً.

---

(27) لمعرفة هذا الحديث برواياته الثلاث، ومراجعه، انظر مفتاح كنوز السنة ص 64، عمود 2، ومعجم ألفاظ الحديث النبوي، الفصل 22، ويدل عدد مراجعه ـ إذا احتجنا إلى دليل ـ على أن هذا الحديث قبله عدد كبير من مذاهب المسلمين. أما عن الاختلافات فإنها لا تمس الجوهر، ولكن في بعض التعبيرات ما يكون من وجه، أو آخر، بحيث يبرز هذا اللفظ أو ذاك من ألفاظ الحديث.

(28) الإحكام جـ 4 ص 149.

والقول بالعكس هو ـ لدى الفقيه الظاهري ـ قول بـاطل[29]. إن إجماع الصحابة هو وحـده الإجماع الممكن، ولكن تحقيقـه ليس دائماً ضرورياً، بما أن الحق الذي يأتي عن طريق هذا الإجماع يمكن أن يأتي أيضاً عن طريق نص ذي وجود خاص، لا يحتاج إلى أي اتفاق على نقله.

ولسوف نتوقف عرضاً مع الباجي، الذي سوف يسمح لنا ـ بفضل بعض البراهين التناقضية ـ بأن نحدد مفهومه الخاص.

2 – مفهوم فكرة الإجماع:

1 - الإجماع في ذاته، هل يمكن تصوره «عقلياً»؟

أ ـ مسلك ابن حزم.

يعلن المفكر الظاهري، من أول وهلة، أنه لا يجد أية صعوبة في الدفاع عن مفهومه الخاص في الإجماع، لأن جميع الفرق «متفقة على أن إجماع الصحابة رضي الله عنهم إجماع صحيح، وقائلون بأن كل ما اشتهر فيهم، رضي الله عنهم، ولم يقع منهم نكير له، فهو إجماع صحيح»[30]. وبناءً على هذا الذي يراه كالساق المشتركة بين جميع الفرق، في كل مفهوم صحيح عن الإجماع، يشرع ابن حزم في تحليل دقيق لمختلف عناصر صحته، ومن ثم يحاول أن يبين أن هذه العناصر ناقصة حيثما يتصور خصومه حدوث إجماع بعد إجماع الصحابة؛ ويلاحظ ابن حزم أن أقل ما يمكن أن يقال في الواقع عن مفاهيمهم هو أنها لم تحقق إجماع المسلمين قط؛ هيهات، وحسبنا أن نذكر دليلاً على ذلك ابن حزم نفسه!!

مشكلة الاختلاف:

ولما كان الإجماع، على ما ذكر ابن حزم، هـو إجماع جميع

---

(29) الموضع السابق.

(30) الإحكام جـ 4 ص 146.

المؤمنين، فيترتب على ذلك أن إجماع الصحابة إجماع صحيح، إذ لا أحد ينازع في أنهم في عصرهم «كانوا جميع المؤمنين، لا مؤمن من الناس سواهم»؛ وقد «كانوا عدداً محصوراً يمكن أن يحاط بهم وتعرف أقوالهم»؛ ومن ادعى أن غير هذا هو إجماع، كلف البرهان على ما يدعى ولا سبيل إليه[31].

ومن ناحية أخرى، إذا كان من الممكن حصرهم بكل دقة، وعمل قائمة بآرائهم في مسألة معينة[32]، فإن هذا العمل نفسه يصبح غير ممكن منذ بدأ الصحابة يتفرقون في أنحاء العالم الإسلامي وذلك حتى يوم الناس هذا[33]؛ وإنا لمضطرون إلى أن نقرر أن كل إجماع مدعى منذ ذلك الحين إنما هو إجماع بعض المؤمنين، لا كلهم، إذا ما اعتبرنا تباعد بعضهم عن بعض في الأقطار التي عاشوا فيها، كما أن عددهم كان يتزايد من آن لآخر[34].

وقد حدث في عصر التابعين أن ملأوا أرض الإسلام، حتى لم تبق قرية كبيرة أو صغيرة إلا وفيها من يفتي، ولا مدينة إلا وفيها مفتون[35].

ثم يلاحظ ابن حزم أن بعض الفقهاء قد أقدموا «وجسروا على معنى الإجماع، حيث وجد الاختلاف، أو حيث لم يبلغنا، ولكن ممكن أن يوجد، أو مضمون أن يوجد»؛ ويعقب ابن حزم بقوله: «إنه قول خالفوا فيه الإجماع حقاً، وما روي قط عن صاحب ولا عن تابع القطع بدعوى الإجماع»[36].

---

(31) السابق جـ 4 ص 147، والمحلى جـ 1 ص 54.
(32) الإحكام جـ 1 ص 147، والمحلى جـ 1 ص 55.
(33) المحلى جـ 1 ص 54 والإحكام جـ 4 ص 47 و 149 و 199 و 302 و 332.
(34) الموضع السابق.
(35) السابق جـ 4 ص 177 - 178.
(36) السابق جـ 4 ص 184.

فإذا تناولنا المسألة من الناحيتين التاريخية والشرعية ، أي حينما يختلط تاريخ جيل الصحابة في عقل مفكرنا الظاهري، على الأقل وقبل تفرقهم في الأمصار الإسلامية، يختلط مع تاريخ الفقه الإسلامي، فإذا تناولنا المسألة من هاتين الناحيتين، فإن الإجماع لا يمكن تصوره، حتى من وجهة النظر العقلية المحضة، المدعمة بالوحي القرآني؛ ويتساءل ابن حزم: هل أصحاب هذا الرأي المعارض لا يعرفون أن المبدأ الذي يحكم حياة الناس هو الاختلاف في الآراء التي يصدرونها؟ قال: «إن الأصل من الناس وجود الاختلاف في آرائهم، لما قدمنا من قبل من اختلاف أغراضهم وطبائعهم» و«لأن الله تعالى بذلك قضى إذ يقول: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾ ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم»[37]؛ وهنا يخلص المفكر الظاهري إلى أن الأصل هو الاختلاف الذي أخبر الله تعالى أننا لا نزال عليه، والذي له خلقنا، إلا من استثنى من الأقل من المؤمنين الذين أراد الله رحمتهم[38].

هل يمكن القول بعلاقة أغلبية ـ أقلية؟

وإذا كان خصوم ابن حزم يعترضون عليه، ولهم في ذلك مجال، يقولون: «وليتبع الأقلون من العلماء الأكثرين»، وقد ذكروا أنه حديث مروي بإسناد يرتفع إلى ابن وهب، كيما يعترضوا على برهنته المؤسسة على مجرد التذوق البدهي وعلى التفسير القرآني. وهنا يخضع المفكر الظاهري هذا الحديث إلى فحص نقدي مزدوج، خارجي، وداخلي؛ فيلاحظ أولاً أنه حديث ذو إسناد منقطع (مرسل)، فهو إذن «لا خير فيه وباطل بلا شك»، وكل ذلك ناشيء من الخطأ المحض المجرد بل المحال؛ وليس من المعقول أن يأمر عليه السلام بالمحال، «لأنه لا يمكن أن يتبع الأقل الأكثر

(37) ما بين قوسين مزهرين لم يذكره ابن حزم، هود / 118-119.
(38) الإحكام جـ 4 ص 183 - 184.

إلا بعد إمكان عد» جميع المؤمنين؛ «وقد بينا أن عد جميعهم لا يمكن البتة بوجه من الوجوه، ولا يقدر عليه إلا الخالق وحده لا شريك لـه».

وحتى لو كان من الممكن إحصاؤهم فلن يفيد ذلك شيئاً؛ فقد يكون الحق مع رجل واحد في مواجهة مجموع المسلمين؛ ويسوق ابن حزم على ذلك أمثلة منها «أن الصحابة رضي الله عنهم قد أصفقوا إثر موت النبيﷺ على أن لا يقاتل أهل الردة، ولا ينفذ بعث أسامة بن زيد؛ وخالفهم أبو بكر وحده، فكان هو المحق، وكانوا على الخطأ؛ فإن قالوا: قد رجعوا إلى قوله، قلنا: نعم، وهذه حجتنا؛ إنما سألناكم عن الحال قبل أن يرجعوا إلى قـول أبي بكر في ذلـك»، فابن حـزم يرى أنـه كان على الحق بـرأيه الشخصي، وكانوا على الخطأ بشبه إجماعهم[39].

ومن المفيد أن نتوقف قليلاً أمام برهان قدمه معاصرنا الشيخ رشيد رضا (المتوفى عام 1935)، وهو يتصور نوعاً ممكناً من الأغلبية داخل مجلس تشريعي مكون من عدد من النواب محدود؛ وهنا يعقد مقارنة ذات مغزى عميق بين القانون الدستوري الأوروبي الذي يرتكز على مبدأ الأغلبية البرلمانية، وبين الشريعـة الإسلاميـة التي لا تعترف بحجـة إلا لإجماع المسلمين، حتى ولو كانوا مجموعة محدودة من بينهم، كمـا هي حال أعضاء مجلس الشـورى الذي استوحى تشكيله من الآيات القرآنية التي تتحدث عن الشورى، قوله تعالى: ﴿وشاورهـم في الأمـر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾، وقوله: ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الـصلاة وأمرهم شورى بينهم﴾[40]. وحتى نصل إلى هذه النقطة فإننا لا نجد شيئاً في دراسة الشيخ رشيد رضا يذكر برأي ابن حزم؛ ولكنه يبدأ في الاقتراب منه عندما يرفض المبدأ الأوروبي القائل بشرعية الأغلبية، ولا يرى سوى شرعية الإجماع

---

(39) السابق جـ 4 ص 199.

(40) الآية الأولى من سورة آل عمران / 159، والثانية من سورة الشورى / 38، وانظر مثلاً الآيات 59 ـ 62 من سورة النساء.

بالنظر إلى العلاقة بين الإجماع والاختلاف. وما ساقه من مثال شاهد على قوله ليس هو الذي يعنينا هنا، وإن كان قد جهزه بقدر الحاجة وبطريقة مصطنعة، فتصور فيه مجلساً أوروبي الطابع[*]؛ «فإذا كان أعضاء المجلس مائتين، منهم مائة وعشرة يتبعون حزباً من الأحزاب، وأراد زعماء هذا الحزب تقرير مسألة؛ فإذا أقنعوا بالدليل أو النفوذ ستين منهم يتبعهم الخمسون الآخرون، وإن كانوا يعتقدون خطأهم؛ فإذا خالفهم سائر أهل المجلس يكون عدد الذين يعتقدون حقيقتها ستين، وهم أقل من النصف، وتنفذ برأيهم»؛ ولكن المفيد هو عندما يؤكد بلهجة حزمية واثقة تقارب لهجة ابن حزم أن «الأكثرية لا تستلزم الحقية والإصابة في الحكم، ولا هي بالتي تطمئن الأمة إلى رأيها؛ فربما كان الأكثرون الذين يقررون مسألة مالية أو عسكرية مثلاً ليس فيهم العدد الكافي من العارفين بها، فيظهر للجمهور خطؤها، فتتزلزل ثقته بمجلس الأمة، ويفتح باب الخلاف والتفرق، ويخشى أن تتألف الأحزاب للمقاومة؛ فإما أن يكره الجمهور المخالف على القبول إكراهاً، وحينئذ يكون الحكم للعصبية الغالبة، لا للأمة المتحدة؛ وإما أن تتطلع رؤوس الفتن، وهذا ما يجب اتقاؤه وسد ذريعته (...) لئلا تهلك الأمة (...) ويكون بأسها بينها شديداً، فيتمكن الأعداء من مقاتلها؛ وقد نهينا في الكتاب والسنة عن التفرق والتنازع والخلاف التي تؤدي إلى مثل هذا البلاء»[41].

(*) نقلنا هنا نص تفسير المنار بالكامل، استيفاء لوجهة نظر مؤلفه، على الرغم من أن الكتاب قد اكتفى ببعض إشارات إلى مضمونه (المترجم).

(41) تفسير المنار جـ 5 ص190-191 . وبوسعنا القول أنه لا صعوبة في أن نقرر أن المجتمع الإسلامي المعاصر مستمر في معارضته على هذا النحو؛ فضلاً عن المفهوم الخاص لكل حاكم عن السلطة التي ينبغي بالضرورة أن تكون قوية، ومستبدة ونافذاً أمرها ليكون جديراً بلقبه كحاكم، قد يجد المحكوم المسلم، بوعي أو بلا وعي، صعوبات في أن يوفق بين إيمانه بهذا الإجماع أساساً للشريعة المجددة، وبين قبوله لمبدأ الأغلبية.

وعلى مستوى آخر نذكر تلك الخصومة التي يبرزها مصطفى صادق الرافعي، الأديب المصري الشديد المحافظة، والمتوفى عام 1937، ضد التجديد اللغوي الذي أقره =

الإجماع، والمعرفة العقلية:

حين نتحدث عن الاختلاف عند فقيهنا الظاهري نجد أنفسنا تلقائياً نشارف مشكلة: النص (توقيف)[42]، وهو ضروري لتحقيق كل إجماع؛ ولكن هذا الإجماع بدوره ليس لازماً للنص الذي يمكن أن يصل إلينا بأية وسيلة أخرى، موثقة وصحيحة. ومن ناحية أخرى، إن إجماع العلماء المسلمين الذي يتحقق في أي عصر من عصور التاريخ، لما كان متعذراً تحقيقه للأسباب التي أوضحها ابن حزم، ولو أنه كان غير متصور بناء على نص لأن هؤلاء العلماء لم يكونوا شهوداً لوحي التوقيف، فلم يبق إلا الاقتصار على إجماع الصحابة، واعتباره هو المقبول تصوراً وواقعاً؛ وهذا هو ما يقرره ابن حزم في كثير من القوة والوضوح في قوله: «ومن المحال اتفاق هؤلاء [الناس] كلهم على إيجاب حكم برأيهم أصلاً، لاختلاف دعاويهم ومذاهبهم فيما ذكرنا؛ وإنما يجمع ذوو الطبائع المختلفة على ما استووا فيه من الإدراك بحواسهم، وعلموه ببدائه عقولهم فقط؛ وليست أحكام الشريعة من هذين القسمين؛ فبطل أن يصح فيها إجماع على غير توقيف، وهذا برهان قاطع ضروري»[43].

= الاستعمال الحديث ولا ريب، ولكنه ظل معارضاً لإجماع القدماء، دون أن يظفر بإجماع المحدثين، يقول في كتابه: (تحت راية القرآن): «فإذا كان المعجز في لغة من اللغات بإجماع علمائها وأدبائها، هو من قديمها خاصة، فهل يكون الجديد فيها كمالا يسمو، أم نقصاً يتدلى؟». انظر عبد المجيد تركي في La Notion,p.172

(42) لمعرفة معنى كلمة (توقيف) عند ابن حزم، انظر ر. أرنالديز في Grammaire pp. 37-41 يقول: «مصطلح توقيف هو اسم مصدر من الفعل وقّف، مرادف علّم، وله أيضاً معنى آخر: أنذر، ألزم. إن من يعلم وينذر هو الله القدير» (p. 37). ومع ذلك يجب أن يتميز عن التوقيف الذي هو مجرد موقف إنساني يتسم بالتعقل والترقب (هنري لاووست Essai. pp. 248, 331, 4444)، ولكن يبدو أن هذا المعنى الأخير، في تحديد أكثر دقة، هو معنى التوقف، على ما لاحظه لاووست من قبل في (Essai, pp. 172, 228, note 2)، وكذلك بوضوح أكثر في كتابه Politique (pp. 87, 337) حيث اقترح معنى أدق لكلمة (توقيف) هو: أوامر مقيدة Prescrisptions :restrictives (p. 258)

(43) الإحكام جـ 4 ص 138.

هل يجب أن نقرر مع ابن حزم أن الشريعة الإلهية تقف، هكذا، خارج مجال العقل الذي يحكم فضلاً عن ذلك سلوك الإنسان في كل ما يمس حواسه وإدراكه العاجل؟ ألا يكون إهداراً لدور العقل أن نقصره على هذا المجال البدائي من مجالات الحياة المفكرة؟ ومن ناحية أخرى، أين يمكن أن يأخذ ابن حزم مكانه مع معتقداته النظرية، وطريقته في البرهنة ومحاولة الإقناع، والغايات التي يستهدفها والتي يحاول بلوغها؟ أفي مجال المعقول الذي يستبعده ابتداء، أم في مجال المنطق العبثي (اللامعقول) الذي يرفضه بكل طاقته؟

يبدو لنا من الممكن إعادة تكوين الأسس المنطقية المتسقة لنظرية معلومة، بل استرجاعها اعتماداً على مقتطفات متفرقة، وعلى الأخص من الفصول الأولى لكتابه (الإحكام) على الرغم من أن بعض المؤرخين لم يدركوا لديه سوى التفكك في الفكر وفي المنهج[44].

من الإيمان القائم على العقل. . .

إن المفكر الظاهري يدفعنا، منذ الصفحات الأولى من كتابه عن أصول الشريعة الإسلامية[45]، إلى أن نعتبر أن برهنته التي يقدمها صحيحة، بخاصة بالنسبة إلى جماعة المسلمين المؤمنين وحدها؛ فهو يرى أن (الفِصَل) ـ وهو عمل من أعمال الجدل، ولكنه يدور حول العقيدة الإسلامية في علاقاتها بالعقيدة اليهودية والمسيحية ـ يضطلع أساساً بإقناع غير المسلمين؛ ولعل ذلك أن يكون مجرد احتياط يبديه نظار؟

---

(44) نجد لدى ابن كثير (1372/774) في كتابه (البداية) جـ 11 حوادث سنة 456 ـ ص 92 ـ قوله: «والعجب كل العجب أنه كان ظاهرياً حائراً في الفروع، لا يقول بشيء من القياس، لا الجلي ولا غيره؛ وهذا الذي وضعه عند العلماء، وأدخل عليه خطأ كبيراً في نظره وتصرفه؛ وكان مع هذا من أشد الناس تأويلاً في باب الأصول وآيات الصفات وأحاديث الصفات، لأنه كان أولاً قد تضلع في علم المنطق (. . .) ففسد بذلك حاله في باب الصفات».

(45) الإحكام جـ 1 ص 96.

إن كل مفكر مسلم يرى أن الانتماء إلى مذهب معين، أو اعتناق أصولية فقهية أية كانت، يتقدم على الانتساب إلى أي نظام عقدي إسلامي؛ وذلك ناجم عن أسباب تتصل بالبنية التربوية للتعليم، سواء كان أسرياً أم رسمياً، كما هو ناجم عن اعتبارات تتصل بالتزام المفكر في الوسط السياسي ـ الاجتماعي لعصره. ومن الممكن أن يلقى هذا الالتزام حظاً متنوعاً، تبعاً لتطور المهنة، وتغير ظروف الحياة.

وإذن، إذا أردنا إعادة بناء المنطق الداخلي لنظرية ابن حزم بصورة أكثر دقة، فلنفترض لأنفسنا افتراضاً مؤقتاً، هو التسليم بالصحة «العقلية» لمذهبه الظاهري، ذلك المذهب الذي يرتبط بحرفية النص ولا يقبل أي تأويل أو أي تدخل من جانب العقل، أي: إنه يبحث بلا ملل عن إدراك مباشر وعاجل لمعنى كلمة، معتمداً على العناصر الدلالية المتفق عليها في أوسع نطاق والتي يصل إليها الحدس الإنساني من أيسر طريق.

وابن حزم في تمسكه بحرفيته يذكر بقوله تعالى: «ويجعل الله الرجس على الذين لا يعقلون»[46]؛ ولكن مفكرنا يتساءل: ماذا على المرء أن يفعل كيما يهرب من هذا الرجس؟ إن من الممكن دائماً أن نعقل، تبعاً للطريقة التقليدية والمتعارف عليها!! ولكن هذا لا يكفي فكل الناس يستطيعونه، ولا يدعون لهذا أنهم يهربون من هذا الرجس!! إن الأيسر والأقرب إلى البداهة أن نطيع الله؛ فإن ابن حزم يرى أن الجذر (عقل) في الأصل يدعونا إلى الأخذ بهذا المعنى: «عقلت البعير»، أي: منعته أن يسير على هواه، وبذلك يطيعني.

وانطلاقاً من هذا يؤكد ابن حزم في تعريفه أن «العقل هو استعمال الطاعات والفضائل»[47]؛ ولكن يجب على كل مسلم أن يعرف «عقلياً» ماهية

(46) يونس / 100 . وقد اقترح م. حميد الله لـ : «يعقلون»: Comprennent وهو في نظرنا أنسب لأنه أقل التزاماً من ترجمة ر. بلاشير: Raisonnent.

(47) الإحكام جـ 1 ص 50.

هـذه الطاعـة، وكيفيتها، وعلتهـا، وهنا يـأتي دور (التمييز) لـدى هـذا العقل[48]؛ ويؤكد مفكرنا الظاهري أن «حقيقة العقل إنما هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم، ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية، على ما هي عليه فقط، من إيجاب حدوث العالم، وأن الخالق واحد لم يزل، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته، ووجوب طاعة من توعدنا بالنار على معصيته، والعمل بما صححه العقل من ذلك كله، وسائر ما هو في العالم موجود، مما عـدا الشرائـع، وأن يوقف على كيفيـات كل ذلـك فقط»[49].

وهكذا، يتحصل لدينا في المستوى الأولي للمعرفة المتصلة بالحس، وبالفهم المباشر، أن الإنسان المسلم يستـطيع أن يتـطلع إلى أن يصل «عقلياً» إلى الدين الحـق الذي هو الإسلام؛ ولكن هنالك سؤالاً لا بد من طرحه، مع تجاهل ابن حزم الذي تحفظ - كما رأينا - حين قرر أن هذه البرهنة صحيحة فقط بالنسبة إلى المسلمين!! والسؤال هو: لماذا لا يقود التـأمل في مخلوقـات هذا العـالم - وإن كان حقـاً منطلقـاً من قاعـدة قرآنية - إلى اليهودية أو إلى النصرانية، كما يقود فعلاً إلى الإسلام؟ لعل ذلك بفضل تلك الفطرة التي يجب أن تنبثق منها كل معرفة إدراكية، ولدينا في هذا الصدد حديث مشهور، يصفها بأنها أساساً هي الإسلام، ما لم تحولها قوة التأثير الأسرية «فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه»[50].

---

(48) السابق

(49) الإحكام جـ 1 ص 28.

(50) انظر المعجم، الملزمة 31 ص 180 (عموداً)، والمفتاح ص 535 (عمود 3) للاطلاع على المراجع، فهي كثيرة، وهي تعطي فكرة عن شهرة هذا الحديث، ونحن نذكره كما جاء في كتاب (المنقذ) للغزالي (1111/505)، وهو يتخذه أحد العناصر الأساسية والجوهريـة في مغامرته الروحية والعقلية؛ فقد أدت به هذه الفطرة شيئاً فشيئاً، كما أدى العقل بالنسبة إلى ديكارت، إلى أن يخرج من شكه المنهجي؛ والرواية هي: «يولد الولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه»، (ص 11) وهناك رواية أخرى في صحيح البخاري (870/256) وإن كان الاختلاف فيها غير ذي موضوع جـ 3 ص308: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة»، وانظر أيضاً المحلي جـ 7 ص 323.

إلى الخضوع الطوعي للشريعة:

وعلى ذلك يرى مفكرنا الظاهري أن الإنسان حين يصل إلى مفهوم طبيعي وفطري للإيمان فإنه سوف يكون بالضرورة ظاهرياً. ولا ريب أننا يجب أن نقرر أن «الشريعة لا تحسن إلا ما حسنت العقول، ولا تقبح إلا ما قبحت»، وذلك ما يضعه باديء ذي بدء على صعيد عقلي[51]؛ بيد أنه متى ما أقر (الصبغة العقلية) للشريعة الدينية - إجمالاً ومرة واحدة - لم يعد أمام هذا الإنسان المسلم إلا أن يخضع نفسه لها خضوعاً كاملاً.

وهكذا لن يكون له أن يناقش شرعية هذه النقطة أو تلك، على وجه الخصوص، إلا إذا جازف باتهام هذه الضرورة العقلية التي قبلها بنفسه مبدأ عاماً. فأما ابن حزم فيرى أن «من ادعى أن العقل يحلل ويحرم، وأن العقل يوجد عللاً موجبة لكون ما أظهر الله الخالق تعالى في هذا العالم، من جميع أفاعيله الموجودة فيه، من الشرائع وغير الشرائع، فهو بمنزلة من أبطل موجب العقل جملة»[52].

ويرى ابن حزم أن الفقيه الذي يتمسك يائساً بالقول بمقاصد الشريعة، مالكياً كان أو غير مالكي، فإنما يناقض نفسه؛ ويقذف ابن حزم بحديثه كما لو كان على سبيل التحدي: «فأما أن يكون العقل يوجب أن يكون الخنزير حراماً أو حلالاً، أو يكون التيس حراماً أو حلالاً، أو أن تكون صلاة الظهر أربعاً، وصلاة المغرب ثلاثاً(*)، أو أن يمسح على الرأس في الوضوء دون العنق، أو أن يحدث المرء من أسفله فيغسل من أعلاه، أو أن يتزوج أربعاً ولا يتزوج خمساً، أو يقتل من زنا وهو محصن وإن عفى عنه زوج المرأة وأبوها، ولا يقتل قاتل النفس المحرمة عمداً إذا

(51) الإحكام جـ 1 ص 75.

(52) السابق جـ 1 ص 28.

(*) في الأصل الفرنسي (صلاة العصر) وهو خطأ، صوابه ما أثبتناه (المترجم).

عفا عنه أولياء المقتول» يقول ابن حزم: «فهذا لا مجال للعقل فيه، لا في إيجابه ولا في المنع منه، وإنما في العقل الفهم عن الله تعالى لأوامره، ووجوب ترك التعدي إلى ما يخاف العذاب على تعديه، والإقرار بأن الله تعالى يفعل ما يشاء، ولو شاء أن يحرم ما أحل، أو يحل ما حرم لكان ذلك له تعالى، ولو فعله لكان فرضاً علينا الانقياد لكل ذلك ولا مزيد»[53].

وعلى خلاف الفقهاء الذين يدعون أنهم أمام مسائل لا نص فيها، نجد أن ابن حزم يؤكد بكل قوته أنه «قول باطل، وتدليس في الدين، وتطريق إلى هذه العظائم لأن كل ما لم يحرمه الله تعالى على لسان نبيهﷺ إلى أن مات عليه السلام حلله بقوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جـميعاً﴾ وقوله: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾[54]؛ وكل ما لم يأمر به عليه السلام فلم يوجبه؛ هذه ضرورة لا يمكن أن يقوم في عقل أحد غيرها؛ وأما كل ما نص عليه السلام بالأمر به أو النهي عنه فقد حرمه أو أوجبه، فلا يحل لأحد مخالفته؛ فصح أنه لا شيء إلا وفيه نص جلي؛ فصح أنه لا إجماع إلا على نص، ولا اختلاف إلا في نص، كما ذكرنا، ولا قياس يوجب ما ليس في نص إلا وهو زائد في الدين، أو ناقص منه ولا بد»[55].

نظام متوافق، عقيدة ـ شريعة:

هكذا إذن يعترض فقيهنا الظاهري على الفقهاء الذين يريدون أن يخضعوا مجموع السلوك التعبدي والاجتماعي للمسلم لحرفية الشريعة، أو

(53) السابق جـ 1 ص 28-29.

(54) الآية الأولى: البقرة /29، والثانية: الأنعام /119، ويجب أن نلاحظ أن ابن حزم يعمم هنا نقطة خاصة، أو بعبارة أصح، يحمل على العموم ما ليس سوى تخصيص وبقية الآية التي أمسك عنها، كما يفعل غالباً لخدمة قضية، هذه البقية تشير إلى ذلك بوضوح: ﴿وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾.

(55) الإحكام جـ 4 ص 140.

على الأقل لروحها، مستخدمين الاجتهاد في ذلك بصورة مستمرة؛ فهو يقرر أنه قد توجد في منطق العقل بل وفي تصور الشرع منطقة محايدة لا تعنيها الشريعة بحال؛ ففي هذه المنطقة لا يعتمد المؤمن إلا على خبرته الحسية والإدراكية، أي على ضميره إذا ما لجأنا إلى معين المصطلحات الحديثة[56].

إن مؤلف (طوق الحمامة) الكتاب الذي يستهدف نشر الأخلاق، وكذلك كتاب (الأخلاق والسير)، وكلاهما طبع طبعات كثيرة[57]، يشعر على التحديد بواجب جوهري يتلخص في أن يغرس الحس الأخلاقي لدى المسلم وأن يربي ضميره، بحيث تكون أعماله مطابقة لانعكاساته الخيرة بفطرته، وذلك حيث يراه الآخرون خاضعاً لأوامر الشريعة خضوعاً آلياً.

فإذا ما نحينا جانباً هذا التحذير الذي أطلقه خصوم ابن حزم ضد منهجيته، وهم يأخذون عليه «من ناحية أنه حرم نفسه في مجال الفقه من الخصوبة النظرية التي يتضمنها التعليل بالقياس، ويأخذون عليه من ناحية أخرى أنه قد استجاز، في مشكلات الصفات الإلهية، وهو مجال يجب فيه احترام النصوص احتراماً كاملاً، أن يقبس بعض أفكار المعتزلة

(56) ارجع إلى ر. أرنالديز R.Arnaldez في Raison، وانظر بخاصة تحليله للمفهوم الحزمي «للنشاط الإنساني المحايد الذي لا يتصل بالدين، وفي كلمة واحدة: الدنيوي» (p. 119)؛ ويرى المؤلف، وهو يستخلص النتائج المترتبة بالضرورة على هذا الرأي، أن «كل جديد من الحضارة والتاريخ لم ينزل به الوحي سوف يثري هذا المجال من المباح، بحيث تنشأ حياة غير دينية يعترف بها الدين، إلا أنها مع ذلك قادرة على التطور، على حين أن الدين ثابت؛ وبرغم هذا فهما يتعايشان في إطار الحياة الدينية» (p.120).

أما نحن، فيبدو لنا من المفيد أن نقف أمام هذه التحفظات الجادة التي صيغت بشأن توازن النظام الحزمي، واتجاهه الواقعي، علماً بأن بقاء أي نظام إنما يكمن في التوازن الذي يتوفر في عناصره التكوينية؛ وفضلاً عن ذلك إذا كان المذهب الظاهري باقياً وصحيحاً، فإنه يبدو من الطبيعي والمشروع أن نلتمس في النظام الأخلاقي الذي جاهد من أجله المفكر الظاهري مقابلاً لتلك المنطقة المحايدة التي يتصورها على هامش كل حياة دينية أو شرعية.

(57) انظر قائمة المراجع.

والإسماعيلية»[58]، إننا إذا نحينا جانباً هذا، فليس بوسعنا سوى الإعجاب بما يتمتع به المفكر الظاهري من منطق، وما يتسم به من دقة متناهية في الآراء التي سبق ذكرها.

ومن الحق أن نقول إن هذا التعليل يصادف على المستوى العملي صعوبات لا شك فيها، كما أن من الحق القول بأنه إذا كان أصحاب المذاهب الأخرى، ممن يطعن عليهم ابن حزم، يُعملون النظر في الشريعة ـ وكل طائفة من الفقهاء تُعمله في صورة تتفق مع عبقريتها ـ فإنما كان مسلكهم هذا في الواقع لتحقيق مزيد من الطاعة لأوامر الله، وهي الطاعة التي يجعلها ابن حزم أساس رأيه التشريعي ـ العقدي. وليست هذه بالمهمة اليسيرة غالباً، فإن هؤلاء الفقهاء الغائبين قد حرصوا دائماً على تلافي ما يجدون من النقص أو الفراغ الفقهي، وذلك بلجوئهم إلى نوع من التشريع، نقطة انطلاقه هي اجتهاد فرد، ولكن ثمرته ينبغي أن تكون إجماع أمة.

هذا النقص في الفقه لا وجود له مطلقاً في رأي ابن حزم، فهو يقرر «أنه لا يمكن وقوع نازلة لا يكون حكمها منصوصاً عليه في القرآن وبيان النبيﷺ، إما باسمها الأعم، وإما باسمها الأخص»[59]؛ وفقيهنا الظاهري، المتمسك بالمعنى الحرفي للنص، يرجع إليه ليستخرج منه برهانه، يقول: «ووجدناه قد قال الله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾[60] فأيقنا أن الدين قد كمل وتناهى، وكل ما كمل فليس لأحد أن يزيد فيه، ولا أن ينقص منه، ولا أن ا.له»[61]. ويلاحظ الفقيه الظاهري أيضاً أنه قد «صح بضرورة العقل أنه لا

---

(58) Henri Laoust, Sc'usmes, p. 180، وانظر أيضاً ما سبق.

(59) الإحكام جـ 4 ، 184.

(60) المائدة /3.

(61) الإحكام جـ 1 ص10.

يمكن أن يعرف أحد ما كلفه الله تعالى عباده إلا بخبر من عنده عز وجل، وإلا فالمخبر عنه تعالى بأنه أمر بكذا، ونهى عن كذا كاذب على الله عز وجل، إلا أن يخبر بذلك عنه تعالى من يأتيه الوحي من عند ربه فقط. وصح أيضاً بضرورة العقل أن من أدخل في الدين حكماً يقر بأنه لم يأت به وحي من عند الله تعالى على رسولهﷺ فقد شرع من الدين ما لم يأذن به تعالى، وقد ذم الله تعالى ذلك وأنكره في نص القرآن فقال: «شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله»[62]، وهو يذكر بالنذير الإلّهي المتكرر في هذا الشأن[63].

ذلك إذن هو ما صادفناه في بداية الانطلاق كفرض يقرر، مؤقتاً في نظرنا، أن العقل هو «فعل الطاعات والفضائل» وها نحن أولاء نجده في نهاية هذه البرهنة الطويلة، المنسقة، المفصلة، ثمرة تؤكد الرباط الوثيق بين طاعة الله، وهي السبب في كينونـة الدين، وبين الفضائل، على اعتبار أنها غايتها المستهدفة. ولا نملك إلا أن نبين أن مفهوماً من هذا القبيل حقيق باستهواء الطبقة المستنيرة في المجتمع الإسلامي، وبأن يحظى أكثر فأكثر في أيامنا هذه بنوع من أنواع بعث الاهتمام، وبأن يجد صدى قبوله يزداد لدى كل أولئك الـذين يهتمون، من المسلمين، بـطرح مشكلات الإسلام، في العقيدة والشريعة، وفي صياغة حديثه[64].

الحقيقة، الإجماع، مستويَان مختلفان:

ومن ثم ولكي نعود إلى الإجماع، آخذين في اعتبارنا ما سبق، نجد

(62) الشورى/ 21.

(63) الإحكام جـ 4 ص136-137.

(64) لكن ذلك لا يعني مطلقاً أن المذاهب الأخرى لا تستمر لهذا في ممارسة جاذبيتها على هذه الطبقة المستنيرة وتحريك اهتمامها؛ والواقع أننا إذا قررنا أن نجاح أي نظام، حتى النظام الديني المنزل والإلّهي، يتمثل فعلاً في توازن تكوين عناصره، فإن لنا أن نقول إنه حينما تتقدم الظاهرية بالخضوع التام للشريعة في حال النص، وبالتحرر المؤكد في حال صمتها ـ في آن واحد ـ فإن المذاهب الأخرى تفسح أيضاً مجالاً مشروعاً للرأي في صور مناسبة ومختلفة تسمح بتعليل هذا التدخل.

أن المفكر الظاهري يرى أنه لا أحد يحتاج إلى أن يبحث فيه، فضلاً عن أن يكون بحاجة إلى البحث عن لازمته، الاختلاف؛ وعلى العكس من ذلك، فإننا نشعر جميعاً بأن من الواجب، بله الضرورة الملحة، أن نعرف على وجه الخصوص أحكام القرآن، وكذلك السنّة الثابتة الصحيحة[65]. إن هذا البحث أقل وجوباً من حيث كان الإجماع حقاً في ذاته، لا يمكن أن يكون إلا عن نص، لأن غير النص باطل؛ وإذن فالبحث عن الإجماع يعود في نهاية الأمر إلى البحث عن النص[66].

ويذهب ابن حزم إلى أن علماء الإسلام في مقدورهم أن يجتهدوا، بل إنهم مأمورون بالاجتهاد، إذ إن لكل مجتهد أجره في الآخرة، حتى ولو لم يصب الحق، ما دام قاصداً له، «غير مستجيز لخلافه»؛ ولكنه يضيف: إن هذا الأجر سوف يتضاعف إذا ما قاده جهده إلى حل مطابق للنص[67].

ومع ذلك يذكر ابن حزم أن من لا يمارس الاجتهاد، وهو يتبع نص القرآن وما أسند من طريق الثقات إلى رسول الله (ﷺ)، فقد اتبع الإجماع يقيناً[68]. ومن هنا كان رأي فقيهنا الظاهري أن كل إجماع يمكن أن يكون منصوصاً عليه مقدماً، ما دام الوحي قد أعلن وأكمل، والأصول قد ثبتت منذ لحق النبي بالرفيق الأعلى[69]. ولو أننا أخذنا كل إنسان على حدة فإنه

---

(65) الإحكام جـ 4 ص 144.

(66) السابق جـ 4 ص 137.

(67) السابق جـ 4 ص 129.

(68) إن ابن حزم الذي يعتبر مجتهداً كبيراً، وخصماً شديداً وعنيداً للتقليد يؤيد الخبر المشهور: «من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد». أما عن المراجع فانظر معجم ألفاظ الحديث النبوي جـ 1 ص 360 (عمودين)، وأما عن البخاري (في صحيحه جـ 4 ص 438 باب الاعتصام) فقد طبق هذه الحالة على الحكم.

(69) أنظر م. برناند بلدي M. Bernand Baladi في كتابها (الإجماع) p. 72 وهي تعيد أيضاً رأي ر. أرنالديز R. Arnaldez بنفس ألفاظه تقريباً: «ذلك أن الأصل قد تم فيما مضى، ولا يمكن أن يكون إلا كما كان، إذ الوحي الإسلامي قد تم وانتهى، على حين أن المستقبل مفتوح».

لن يستطيع أن يكون مصدراً مستقلاً وموضوعياً للشريعة، وهو أيضاً لا يستطيع أن يكون كذلك حتى ولو انضم إليه جمع من الناس، لأن الحق المقرر سلفاً هو في جوهره سابق على كل قول إنساني؛ يقول ابن حزم: «إن كثرة القائلين بالقول لا تصحح ما لم يكن صحيحاً قبل أن يقولوا به، وقلة القائلين بالقول لا تبطل ما كان حقاً قبل أن يقول به أحد»[70].

ولو لم يكن الأمر على هذا النحو لما استطعنا أن نتحدث عن أزلية الشريعة الإلٓهية!! فإن الحق، لما كان في جوهره واحداً ولا يتجزأ ولا يقبل الزيادة أو النقصان، فلا أهمية حينئذٍ لعدد أصحابه؛ «فإن القول قد يكثر القائلون به بعد أن كانوا قليلاً، ويقلون بعد أن كانوا كثيراً»؛ ويسوق على ذلك مثالاً: «فقد كان جميع أهل الأندلس على مذهب الإمام الأوزاعي رحمه الله (774/157)، ثم رجعوا إلى مذهب مالك»؛ وكذلك أمر هؤلاء المسلمين في أمصار الإسلام الكبرى، في تحولهم الجماعي والعام من مذهب فقهي إلى مذهب آخر[71].

ومع ذلك إن هذه الاعتبارات البسيطة ذات الطابع العقلي الأولي المحض، والتي يغذيها فينا ملاحظتنا لما نرى أو روايتنا لما نسمع، هي ذاتها التي يجب أن تحركها فينا قراءة القرآن والحديث وتدبرهما. ويذكر ابن حزم ابتداء ذلك الحديث الذي يرتفع بإسناد صحيح إلى أبي هريرة، وفيه يروي ذلك الصحابي، وهو من الرعيل الأول: «إن إخواني من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق، وإن إخواني من الأنصار كان يشغلهم القيام على نخلهم، وكنت امرأً مسكيناً أصحب رسول الله على ملء بطني»؛ كان يصحبه حيث غاب الآخرون، وبذلك حصل ما قد فاتهم[72]. ويلاحظ

---

(70) الإحكام جـ 2 ص 54.

(71) الموضع السابق.

(72) وهو حديث أورده أئمة المحدثين من أمثال ابن حنبل والبخاري ومسلم. انظر المراجع في المعجم جـ 3 ص 1/146.

الفقيه الظاهري أنه يجب أن نستخلص من ذلك أن فرداً واحداً يستطيع أن يدرك من الأحاديث ما قد يكون فات مجموعة كبيرة من الأصحاب، وهو ما يخوله إذن من هذا الجانب أن يدرك الحق وحده. وتلك ملاحظة طبيعية، على ما يذكر ابن حزم، ويكفي لفهمها أن نعرف أن الصالحين والعلماء على هذه الأرض أقل من غيرهم من الفساق والجهال الذين هم الأكثرية والسواد بين الجمهور؛ ثم ينتهي الأمر إلى أن يكون الورع بين العلماء أكثر ندرة(73).

ويكفي من هذا قول الله عز وجل ﴿ إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم ﴾؛ ثم إن ابن حزم يذكر حديثاً لرسول الله ﷺ قال فيه: «إن هذا الدين بدأ غريباً، وسيعود غريباً، فطوبى للغرباء»(74). وهو يفسر ذلك في قوله بعد الحديث مباشرة: «وأنذر عليه السلام بدروس العلم وظهور الجهل»، وذلك هو ما توافرت على تقريره آيات القرآن(75) وأحاديث الرسول؛ قال تعالى: ﴿ وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن ﴾(76). والذي درس هو اتباع القرآن والسنن، فهذا هو الذي قل بلا شك، وأصحابه هم الغرباء القليلون. ويذكر ابن حزم «أن كل خطأ فهو شذوذ عن الحق، وكل شذوذ عن الحق فهو خطأ، وليس كل خطأ خلافاً للإجماع، فليس كل شذوذ خلافاً للإجماع، ولا كل حق إجماعاً»(77).

«بل الحق حق وإن اختلف فيه، وإن الباطل باطل وإن كثر القائلون به؛ ولولا صحة النص عن النبي (ﷺ) بأن أمته لا يزال منهم من يقوم

---

(73) الإحكام جـ 4 ص 199 - 200.
(74) لمعرفة مراجعه، انظر المعجم جـ 4 ص 173 عمود 1. والآية: ص /24.
(75) الإحكام جـ 4 ص 229.
(76) الموضع السابق، والآية من سورة الأنعام / 116.
(77) الإحكام جـ 4 ص 191 - 192.

بالحق، ويقول به ـ فبُطل بذلك أن يجمعوا على باطل ـ لقلنا: والباطل باطل وإن أجمع عليه، لكن لا سبيل إلى الإجماع على باطل»[78].

وباختصار، ودون أن نعمد إلى تشويه الفكر الحزمي، يمكننا أن نقرر أن الشرع الإلّهي، في أزليته الكاملةالتي تضعه خارج المتغيرات الإنسانية من الزمان والمكان، هذا الشرع دائماً واحد، وكما هو؛ وما كان له أن يكون «باطلاً في مكان وحقاً في مكان آخر» إذا ما حاكينا عبارة بسكال الشهيرة التي كان ينتقد بها على التحديد القيمة النسبية لما يسنّه الناس من قوانين وضعية. إن عبارة ابن حزم تنبثق من نفس الفكرة، على الرغم من أنها مسوقة، لا على مستوى مكاني، بل على صعيد زمني؛ يقول: «كيف الأمر إذا قال بعضهم قولاً لا نص فيه؟ أتقطع على أنه حق، وأنت لا تدري أيجمع عليه سائرهم أم لا؟ أم تقف فيه؟ فإن قال: أقطع بأنه حق، قلنا: حكمت بالغيب، وبما لا تدري، وحكمت بالباطل بلا شك، فإن قال: بل أقف فيه حتى يجمع عليه سائرهم، قلنا: فإنما يصح إذا قال به آخر قائل منهم؛ فلا بدّ من نعم! فيقال لهم: فلو خالفهم فعلى قولك لا يكون حقاً؛ فمن قوله: نعم! فيقال له: فكيف يكون حقاً ما يمكن أمس أن يكون باطلاً، وهذا حكم على الله تعالى، وليس هذا حكم الله، وكفى بهذا بياناً»[79]، ذلك أن حكم الله لا يصدر إلا عن مراد محجب[80]، أما نحن فلا موقف لنا سوى أن ننقل هذا الخبر الإلّهي، وهو ـ وحده ـ الأساسي الذي يتيح لنا أن نحقق إجماعاً، وهنا يتوقف دورنا[81].

مسلك سليم وأمين لمسلم مفكر بالعربية:

ماذا يمكن أن نقول، وصفاً لأسلوب ابن حزم وطريقته في البرهنة

---

(78) السابق جـ 4 ص 141.

(79) السابق جـ 4 ص 138.

(80) السابق جـ 4 ص 168.

(81) مراتب الإجماع ص 12.

والتعليل، كخلاصة عامة لكل هذه الإيضاحات التي التزم مفكرنا أثناءها بأن يقدم تبريراً «عقلياً» لمفهومه عن الإجماع؟ لقد رأيناه يبدأ بتقرير مذهبه الظاهري، كفرض، ولكنه سوف يثبت على طول الطريق أساسه «العقلي»؛ وانطلاقاً من هذا، سوف يظل النص القرآني هو أساسه الأولي والوحيد، في أظهر معانيه وأدقها حرفية، مستشرفاً بالنيّة المتروية وبالإرادة المؤكدة، في شكل يستبعد أي عامل ذاتي من محاولة فهم النص. وهكذا يتم الانتقال من (الخبر) الإلٓهي إلى (الفهم) في مستوى هذه (الفطرة)، التي خلقها الله واحدة في كل الناس، وجعلها مصدراً لمعطيات المعرفة، الأولية والمباشرة؛ فهذه المعرفة توجد إذن خارج منطقة (التأويل)، وهذا المصدر هو طريقة التفكير المعلمة بكل ما نتصف به، إذا ما أخذ كل منا على حدة.

ولسوف يحاول المفكر الظاهري، عند هذه المرحلة من الفطرة العاقلة، أن يحدد مفهومه عن (العقل)؛ وبعبارة أخرى، سوف يشغل نفسه بمعرفة كيف يستطيع العقل أن يدرك ذاته، وأن يتحدد، من حيث وجوده، ووظيفته، وامتداد مجاله، وحدوده الخاصة. ويجب أن نقول: إننا نحسّ لديه، في حيز البذرة والتخلق بما سوف يعبر عنه بعد نصف قرن الغزالي المفكر الكبير (1111/505)، ولكن بصورة أكثر صفاءً في (المنقذ)[82]، عندما يكتشف أن الحقائق في الأولية الأولى تفرض نفسها بنفسها، وببداهتها نفسها، ولا يمكن أن تكون في حاجة إلى دليل وإلا أنكرت نفسها[83].

وباختصار، رأينا أن ابن حزم[84]، باعتباره مفكراً في إطار اللغة العربية، يجد أن المعنى الذي يليق بداهة أن يخلع على كلمة (عقل) يرجع أساساً

(82) أنظر صفحات 65 - 66.

(83) أنظر التفاصيل فيما بعد، الفصل الرابع ـ 3 - 2.

(84) أنظر ما سبق.

إلى فعل طاعة الله والتمييز؛ وهذا الفعل هدفه أن يتيح لنا الوصول إلى الجانب الإلّهي، موضوع هذه الطاعة. ومتى حدثت هذه الطاعة «عقلياً» فإنها ينبغي أن تكون كلية، وأن تدفع إلى قبول الشريعة، في كمالها الكيفي والكمي، كما تدفع إلى الإمساك عن مناقشة هذه النقطة أو تلك منها. وذلك، لكي نظل أوفياء لهذا الالتزام «العقلي». وقد اتهم ابن حزم بالاعتزال، كما رأيناه فيما سبق[85]؛ لكن ابن كثير[86] يميل إلى القول بأن ذلك من تأثير المنطق، وهو ما يبدو أكثر احتمالاً، حيث إن الأمر يتعلق بنظام حزمي، ذي انسجام واضح. وأخذوا عليه أيضاً موقفاً إمامياً[87]، ربما بسبب ذلك المفهوم عن الله، إلّهاً لا يدرك أحد تدبيره، على غرار ما يذهب إليه الإمام الشيعي، ولكنه يبقى أساساً إلّه اللطف؛ فهل من حقنا هنا أن نتحدث عن عدوى مزدوجة، أي عن حالة أخرى من هؤلاء المفكرين الذين يتأثرون بالآراء التي يقاومونها، كما نجد عن الحنبلي ابن تيمية (1328/728)؟

ب ـ مسلك الباجي:

إذا كان ابن حزم يظهر عقلياً على مستوى الأصول، سواء في العقيدة أو في الشريعة، ويظهر نقلياً حرفياً في كل ما هو من الفروع، فإن الباجي، على عكس ذلك، سوف يظهر نقلياً في المستوى الأول وعقلياً في المستوى الثاني. وهكذا يلتزم بأن يثبت، بالنسبة إلى الإجماع الذي يهمنا مباشرة، ببرهان الخلف حقاً، أن الإجماع لا يمكن أن يكون له سوى أساس نقلي؛ ولكنه فيما يتعلق بتطبيقه، فإن اجتهاد الناس واجب، ليس فقط من أجل التعمق في الشريعة، واستجلاء روحها، ولكن لكي يصل العلماء كذلك، من أي عصر كانوا، إلى إصدار آراء جديدة لها قوة القانون ـ القانون الديني

(85) ما سبق.

(86) ما سبق.

(87) ما سبق.

حسب المفهوم العادي المتعارف عليه ـ بمجرد أن يعتمد بإجماعهم.

هذا الإجماع يبقى إنسانياً في جوهره، مهما يكن متصلاً بنص بوساطة دليل؛ فالواقع أن العنصر الجوهري لا يكمن في قيمة هذا الدليل الذي يمكن أن يختلف من عالم لآخر، ولا يقدم دائماً نفس النوعية لدى عالم أو آخر؛ إنما الذي يهمنا هو الآراء ذاتها، بفضل هذه المناعة ضد الخطأ، على وجه التحديد، وهي (العصمة) التي أحاط الله الأمة كلها بها. وإذن، فإننا حين ننتقل من الأخذ عن الله إلى نبيه، ثم إلى مجموع المؤمنين مجتمعين، فإننا ننتقل بلا ريب، من درجة إلى أخرى، وفي نظام تنازلي، بكل تأكيد، ولكننا نظل دائماً على مستوى ذي طبيعة واحدة.

فلنرَ الآن كيف وصل فقيهنا إلى هذا الموقف.

أما الإجماع فليس له أساس عقلي:

ولا ريب أنه لم يصل إلى هذا الرأي على أساس المنهج العقلي، وهو الذي يفسره ببرهان الخُلف، في جوابه على مجموعة من المعارضين، إذ يقرر أن هذا المنهج في الواقع لو طبق لأدى بنا إلى أن نقرر أنه يكفي اليهود والنصارى، متى ما أجمعوا في نطاق كل دين على أن يصدروا رأياً، فإنهم بذلك يسبغون عليه قوة القانون. ويضيف قوله: ذلك أنه ليس من حجة عقلية، خارج البرهان السمعي النقلي، يمكن أن تثبت وجود فرق ما بين الناس المعرضين للخطأ، عادة وعلى قدم المساواة، حتى ولو اجتمعوا في اتفاق كامل؛ ولو أننا قررنا العكس لكان معنى ذلك تلقائياً تقرير صحة الإجماع الذي حققته اليهود «على تكذيب عيسى ومحمد عليهما السلام في ادعائهما نسخ شريعة موسى، والنصارى أيضاً قد أجمعت على القول بالتثليث، وأجمعت على تكذيب محمد عليه السلام في النبوة، وأجمعت اليهود والنصارى على صلب عيسى بن مريم؛ وهذا كله باطل، ولا فرق

في العقل بين المسلمين وبين اليهود والنصارى، وإنما فرق بينهم في ذلك السمع»[88].

والاعتراض التالي مثير للاهتمام إذ هو يتيح لفقيهنا المالكي أن يؤكد وجود فرق مهم بين الكذب والخطأ؛ ذلك أن المناقض ـ وهو على ما يظهر مسلم، وإن كان ذا اتجاه عقلاني ـ يلفت انتباهه إلى أنه إذا كنا من الناحية العقلية نحيل عليهم الاجتماع على الكذب وافتعاله، فإننا كذلك نحيل إجماعهم على اعتقاد الباطل. والباجي، وهو يكرر برهانه السابق، يعلن «أن هذا يبطل باليهود والنصارى، فإنه يستحيل على جميعهم افتعال الكذب والإجماع عليه، وقد وجد منهم الإجماع على اعتقاد الباطل»[89].

إن من الواجب أن نتوقف قليلاً أمام هذا الفرق المهم، من وجهة نظرنا؛ ففيما يتعلق بالكذب هناك إرادة متعمدة لدى الإنسان لكي يخدع الآخرين؛ ويظهر أن الباجي يتبنى، ولكن بصورة مبسطة، الحكمة الإغريقية القائلة بأنك تستطيع أن تخدع إنساناً واحداً كل الوقت، وكل الناس بعض الوقت، ولكنك لا تستطيع أن تخدع كل الناس كل الوقت. والإجماع مما ينتمي إلى هذا الاحتمال الأخير، إذ هو إعلان لحقيقة كلية، زماناً ومكاناً. ولكن الاعتقاد بكذب ما إيمان به، فلماذا إذن يكون الإجماع ممكناً هنا، ومستحيلاً هناك؟ لم يجب المؤلف عن هذا السؤال، ولكننا نستطيع أن نفترض، بالنسبة إلى كذب ما محتمل، أن يكون صاحبه معروفاً ومعيناً باسمه؛ ولسوف ينتهي الأمر ذات يوم إلى أن يكشف فيه هذا النزوع إلى الكذب، على حين أن الخطأ، حتى ولو كان صادراً من إنسان معروف، فإنه لا يصدر عن استعداد فطري كهذا، وهو لا يهيىء نفس احتمالات الكشف؛ وهكذا، إن الإيمان بالخطأ يقوم لدى الناس على نحو لا شعوري، ولكنه داخلي وشخصي.

---

(88) إحكام ورقة 44 ظهراً.

(89) المصدر السابق وبنفس المكان.

وهذا البرهان للفقيه المالكي يعود تقريباً بنفس ألفاظه ليرفض به اعتراضاً آخر، جديداً ومهماً: فقد وجه إلى الباجي «أن الله لا يجوز أن يخلي زماناً من أزمنة التكليف من حجة تقوم بالحق؛ فإذا علم انختام النبوة، وفساد ما تقوله الإمامية عن عصمة الإمام المنصوص عليه لإداء الدين، وجب أن تكون الحجة في الإجماع، ولو جوزنا إجماع الأمة على خطأ لبطل التكليف».

ويجيب الفقيه المالكي في منتهى الإيجاز بأن «هذا التعليل يوجب أن لا يجتمع اليهود ولا النصارى على باطل أيضاً، لئلا يبطل التكليف في الفترة»؛ ثم يقول «إن الحجة تبقى بعد انختام النبوة في أدلة العقول، والسمع المنقول وما يستنبط منه»[90].

2 – براهين نقلية:

أ ـ القرآن:

لقد توصل الباجي، باستخدامه لبرهان الخُلف، إلى أن يدلل للمسلم على أن النص، قرآناً كان أو حديثاً، هو وحده أساس الإجماع. ولنبدأ بالقرآن الذي يذكر من آياته ما يدعم رأيه، قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾[91]. وكذلك قوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾[92].

وهذه آية ساقها كذلك فقيهنا المالكي: ﴿كنتم خير أمة أخرجت

(90) السابق ورقة 45.

(91) النساء / 115.

(92) البقرة / 143.

للنـاس تأمرون بالمـعروف وتنهون عن المنكر ﴾[93]؛ ثم يذكـر الباجي أخيراً قوله تعالى: ﴿ واعتصموا بحبل الله جـميعاً ولا تفرقوا ﴾[94](*).

أهناك سبيل واحدة للمؤمنين؟

ولكن، من ذا ينشد الباجي للإقناع، وكيف يبلغه من خلال كل هذه الآيات التي يسوقها، لا باعتبار الشمول، كما يذكر، بل باعتبارها أدلة كافية لتقنع بصحة الإجماع؟ فأما عن السؤال الأول، فهو يعلن بنفسه أنه يدافع عن موقفه في مواجهة الإمامية، والنظام المعتزلي(*) (المتوفى بين 835/220 و 844/230)، وهو في نظره أول من شكك في الأساس النقلي للإجماع.

وأما عن السؤال الثاني فإن الفقيه المالكي لا يستقي برهانه إلا من الآية الأولى المذكورة، على حين تبدو له الآيات الأخرى في الواقع أبين وأبلغ من أن تستلزم عملاً من أعمال الاستنباط، أياً كان. إنه يلجأ إلى البداهة، مسلماً بأن عبارة هذا الخبر لا تستتبع أمراً يجعل من الإجماع إلزاماً لكل مسلم؛ وهنا يلجأ الباجي إلى تفسير معجمي، وإلى نوع من القياس المنطقي، حتى يخلع على الآيـة الصفة الآمـرة. قال: «ووجـه الاستدلال من الآية أنه تعالى توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين، وذلك يقتضي كونه أمراً باتباع سبيل المؤمنين من وجهين: أحدهما أن العربي إذا قال لمن تلزمه طاعة: إن تبعت غير سبيل زيد عاقبتك، فهم منه أنه قد أوجب عليه اتباع سبيل زيد. والثاني أنه إذا علم أن المكلف لا بدّ أن

---

(93) آل عمران / 110.

(94) آل عمران / 103.

(*) لم يذكر الباجي في هذا الموضع من الإحكام غير آية النساء، ولعل المؤلف جمع من الآيات ما تفرق في غيره (المترجم).

(*) الذي في نسختنا من مخطوط الإحكام: (خلافاً للإمامية والجبائي) (المترجم). وهو كذلك في نسخة الأسكوريال. أما ذكر النظام فقد ورد في ورقة 46 ظهراً من مخطوطتنا (السطر الأخير) (انظر البيان 113 من هذا الفصل)، وكذلك في ورقة 47 وجهاً (انظر البيان 114). (المؤلف).

يكون مأموراً باتباع سبيل، مع بقاء التكليف، ولا سبيل إلا سبيلان: سبيل المؤمنين، وغير سبيل المؤمنين، وقد نهى عن غير سبيل المؤمنين، فقد أمر باتباع سبيل المؤمنين، لاستحالة خلوه من السبيلين مع بقاء التكليف»[95].

وبعد أن يسوق هذا البرهان لإثبات صحة استنباط معنى (الأمر)، من ثنايا الوعيد، يناقش فقيهنا المالكي مع مناقضيه القيمة الدلالية التي تحملها كلمة (المؤمنين) لتعيينها بدقة وتحديد امتدادها الكلي أو الجزئي، وأخيراً لتمييز المقصودين بها من بين الجماعة المسلمة؛ قال المعترض: «ما أنكرتم أن يكون توعد على اتباع غير سبيلهم فيما به صاروا مؤمنين دون غيره من سبيلهم، فيكون محصول ذلك الأمر بالإيمان فقط»؛ وأجاب الباجي: «إن هذا خطأ، لأننا قد دللنا على صحة القول بالعموم، فنحن نحمل ذلك على كل سبيل المؤمنين، إلا ما خصه الدليل؛ وجواب ثانٍ، وهو أن حمل الآية على ما ذكرتموه يخرجها عن أن تكون مفيدة، لأن وجوب الإيمان معلوم من غير الآية، وحمل الآية على فائدة يستفاد منها، مع إمكان ذلك، أولى وأحرى».

ويثير المناقض بعد ذلك الاحتمال المزدوج بالنسبة إلى لفظة (المؤمنين)؛ فهي «تحتمل جميعهم، وتحتمل بعضهم، فما أنكرتم لمن يريد فرقة من المؤمنين»؟ ويعيد الباجي مرة أخرى نفس البرهان: «إنا قد بينا في باب القول بالعموم أن الظاهر من لفظ العموم أنه موضوع لاستغراق الجنس، إلا أن يخصه الدليل. وجواب آخر: وهو أننا لو سلمنا القول بالوقف لم يلزم أيضاً، لأن اللفظ إذا كان محتملاً للعموم وللبعض، وكان فيه الأمر بالاتباع والوعيد على المخالفة، ولم يبين مع ذلك أنه المراد به الأمر باتباع فريق منهم، دل ذلك على أنه أراد اتباع جميعهم»[96].

---

(95) إحكام ورقة 45 وجهاً.

(96) الموضع السابق.

والنقطة الثالثة في الاعتراض «أن ظاهر الآية يقتضي اتباع سبيل المؤمنين، دون غيرهم ممن ليس بمؤمن؛ وفي جماعة المصلين من ليس بمؤمن ممن أخرجه عن الإيمان تأويل؛ ومنهم من يستبطن الكفر وإنكار النبوة والتوحيد؛ وأنتم لا تعرفون المؤمنين بأعيانهم؛ وإذا كان ذلك كذلك لم يجز لكم جعل إيمان المؤمنين حجة لأنكم لا تعرفونهم ولا تعلمون جميعهم». وحين يجيب الفقيه المالكي يذكر أننا يجب أن نتبع أمة المؤمنين، مع إدراك أنها تشمل بالضرورة المؤمنين الصادقين الذين يقتدى بهم في سلوكهم[97]، ولكنه يرى أنهم «إذا اختلفوا على طائفتين لم يلزمنا اتباع إحدى الطائفتين، لأننا لا نعلم المؤمنين في أي الجهتين هم». وفضلاً عن ذلك فإذا كنا لا نملك وسيلة صحيحة لتمييز المؤمن الصادق من المنافق، «علمنا أنه إنما أمرنا باتباع من يظهر الإيمان، لأن العلم بالاعتقاد لا طريق لنا إليه، فلا يصح تكليفنا أن يتعلق به»[98].

فهذا برهان كان الأجدر أن نجده لدى الحرفيين، الحنابلة منهم والظاهرية، على سبيل المثال، لا عند المالكية الذين كان أحدهم، وهو ليس من أقلهم شأناً، عضواً في المجلس الذي حكم على الحلاج بالموت بتهمة الكفر[99]، ولا عند الشافعية الذين يخصون النيّة بأهمية رئيسة، عند

(97) نذكر أننا صادفنا بالنسبة إلى أسباب أخرى لمناظرته، هذا الدليل على لسان ابن حزم.

(98) إحكام ورقة 45 وجهاً.

(99) هو أبو عمر محمد بن يوسف الجخضمي الأزدي (932/320)، وقد كان معه في نفس المجلس القضائي ابن بهلول التنوخي الحنفي (930/318)، وكلاهما كان قاضياً معيناً في بغداد؛ انظر لويس ماسينيون في كتابه Passion, pp . 214 - 9. وانظر مع ذلك الأوضاع الخاصة للمذاهب الكلامية ـ الفقهية، بما تضفيه من متغيرات الاعتبارات الفردية لكل فقيه غير ملتزم بمذهبه، انظر المرجع السابق ص 353 - 355 ، ومادة (الحلاج) لنفس المؤلف في دائرة المعارف الإسلامية (vol. 1, p. 255, col. 1.) ويلاحظ فيها أيضاً موقف حيال هذا الصوفي متعاطف من ناحية حشوية أهل الحديث والحنابلة ومعاد من جانب المالكية والشافعية. وقد انقسم هؤلاء الشافعية فيما بينهم، فحددوا في المتوسط رأيهم بناءً على فتوى بالمنع وقعها ابن سريج (918/306)، على حين أن الظاهرية المتأثرين بوضوح بمؤسس المذهب داود ـ بما فيهم ابن حزم ـ فقد اتخذوا موقفاً واضح العداء.

تقدير سلوك الإنسان بين الناس. ونحن نعلم، في مقابل ذلك، أن بعض الحنابلة قد أمسكوا عن الحكم على الشهيد الصوفي بالإعدام، ولعلهم كانوا مستمسكين بالأثر المشهور القائل: «نحن نحكم بالظواهر، والله أعلم بالسرائر»[100].

وجاء معاصرنا الشيخ رشيد رضا (المتوفى سنة 1935) فقال بهذا الرأي الأخير، عندما كان بصدد تفنيد رأي العلمانيين الكماليين في تركيا الحديثة، وهم الذين كانوا يرون ضرورة الفصل بين العنصر الروحي الذي كان مجسداً في الخليفة ممثل نبوة محمد، وبين العنصر الزمني الذي يقع عبؤه على كاهل دولة علمانية. فحين روى المصلح الخبر المذكور آنفاً على لسان النبي فإنه قد التزم جازماً بإثبات الصيغة الإنسانية لرسالة محمد، على وجه الدقة، ومن ثم إثبات تلفيق هذا الفصل[101].

ولقد رأينا ابن حزم[102]، وسوف نراه من بعد، لايني عن استعمال برهنة تفحم المبدأ المتضمن في هذا الخبر؛ فهل كان هذا من رواسب مذهبه الشافعي، تخلل بين مذهبه المالكي الأول واعتناقه النهائي للمذهب الظاهري؟! إن المفكر الظاهري ـ ولنكرر هنا أن الباجي لم يذكر خصمه قط باسمه ـ يقع تحت طائلة النقطة الأخيرة من مناظرة خصمه؛ إنه يقرر واقع الوعيد المعلن في الآية القرآنية المذكورة آنفاً، ولكنه يرى أنه لا يصدق إلا في حال مشاقة الرسول والمؤمنين معاً[103]. وبعبارة أخرى، إن الانحراف

---

(100) لا يظهر هذا الخبر في المعجم، مع أن كثيراً من الفقهاء، ومنهم الشيخ رشيد رضا، قد رووه على أنه حديث صحيح.

(101) خلافة ص 122 - 124.

(102) أنظر ما سبق.

(103) الإحكام جـ 4 ص 131-132، ونص كلام ابن حزم: «إن الله تعالى لم يتوعد في هذه الآية متبع غير سبيل المؤمنين فقط، إلا مع مشاقته لرسول الله (ﷺ) بعد أن تبين له الهدى». «ولا سبيل للمؤمنين البتة إلا طاعة القرآن والسنن الثابتة عن رسول الله (ﷺ). وأما إحداث شرع لم يأتِ به نص، فليس سبيل المؤمنين، بل هو سبيل الكفر» (المترجم).

عن الطريق المستقيم للمؤمنين، إن كان هذا أمراً ممكن الحدوث، على الأقل عملياً ـ حيث إنه نظرياً غير متصور ـ هذا الانحراف لا يدخل الإنسان تحت طائلة هذا الوعيد. وتأتي إجابة الباجي واضحة تماماً، وهي تستحضر مبدأ منطقياً أولياً من النوع الذي يستعمله كثير من الفقهاء، بما فيهم صاحبنا الظاهري قال: «والجواب أن ما ذكرته دليل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين لأنه تعالى لما توعد على ترك الأمرين جميعاً علم أنهما واجبان، لأنه لا توعد على ترك الواجب وغير الواجب؛ ولذلك لا يجوز أن يقول: من ظلم وأحسن عاقبته، ومن سرق وصلى أصليته النار»[104].

ب ـ السنّة:

والسنّة ـ بداهة ـ هي الأساس الثاني النقلي لصحة الإجماع. ويؤكد الفقيه المالكي رواية أحاديث بطريق التواتر، وبسند متصل، لإثبات صحة هذا الإجماع وفرض ضرورة العمل به وإنذار كل من يبتعد عنه؛ فأما عن رواة هذه الأحاديث فإن الباجي يذكر أنهم من مشاهير الصحابة وخيارهم؛ وإليك هذه الأحاديث، غير مرتبة، وهي التي ساقها الباجي؛ فقد جاء عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أمتي لا تجتمع على الخطأ»[105]، «من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة»[106]، «يد الله على الجماعة، ولا يبالي الله

(104) إحكام ورقة 45 ظهراً.

(105) في هذا الحديث، وما يقاربه في المعنى، وإن اختلف في بعض الروايات المشهورة أحياناً ـ أنظر المراجع المذكورة في المفتاح ص 63 عمود 3، والمعجم جـ 1 ص 97، ويلاحظ مع ذلك أن الكلمة التي تتردد هي (ضلالة) وليس (خطأ) وإليك الحديثين الآخرين اللذين رواهما الباجي: «سألت ربي ألا تجتمع أمتي على ضلالة فأجابني إلى ذلك»، «إن الله لا يرضى أن تجتمع أمتي على ضلالة».

(106) أما الرواية الأكثر كمالاً لهذا الحديث فهي المروية بإسنادها، أنظر أحمد بن حنبل المسند (855/241) جـ 1 رقم 114 و 177، ولسوف نرى ابن حزم يعتمد على بقية الحديث: «الشيطان مع الرجل الواحد، ولكنه بعيد عن الجماعة، حتى ولو كانت من اثنين»، فهو يناقش هذا النوع من الاستدلال الذي يطرحه خصمه المالكي، ويؤكد أن المقصود به بكل تأكيد هو المسافر الذي يسير وحده أو في قافلة.

شذوذ من شذ»[107]، «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يظهر أمر الله»[108]، «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين، لا يضرهم خلاف من خالفهم، إلا ما أصابهم من لأواء»[109] «من فارق الجماعة قيد شبر، مات ميتة جاهلية»[110].

الأخبار، والصحة:

يقول الفقيه المالكي: «إن أمثال هذه الأخبار، وما هو بمعناها، يطول ويكثر تتبعها؛ وهذه أخبار ظاهرة في الصحابة والتابعين، وسائر أعصار المسلمين إلى وقتنا هذا، لا يدفع ذلك أحد من أهل النقل والسير، ممن وافق الملة ومن خالفها وعلى أن سلف الأمة وخلفها تعلقت بها، واحتجت بآحادها في فروع الديانات»؛ ولا ريب «أن هذه الآثار مع ما ذكرنا من ظهورها وإن اختلفت ألفاظها فإنها متواترة على المعنى»[111].

وينبغي أن نلاحظ، على الفور، أن المحدثين، أو على الأقل الفقهاء الذين لجأوا إليها غالباً، كما هي حال المالكية على وجه التحديد، هؤلاء يسلمون بالصعوبات التي لا يمكن التغلب عليها، لأنها تتصل بظروف نقلها الشفوي، ثم المكتوب، للأحاديث في إعادة صيغتها الأصيلة المحددة. ويميل القاضي عياض (1149/544)، وهو خبير متضلع بالموضوع، إلى أن يثير حالة الصحابي ابن مسعود الذي كان كلما ذكر حديثاً يحسّ بالعرق ينحدر عن جبهته من الكرب، فهو يكتفي إذن بقوله: «هكذا إن شاء الله، أو فوق ذا، أو ما دون ذا، أو ما هو قريب من ذا»[112]. ومع ذلك إن القول

---

(107) غير موجود في المعجم.

(108) المعجم جـ 1 ص 102.

(109) المعجم جـ 4 ص 53 عمود / 1، ومفتاح كنوز السنّة ص 64 عمود / 2.

(110) المعجم جـ 1 ص 371 عمود / 2.

(111) إحكام ورقة 46 ظهراً.

(112) الشفاء جـ 2 ص 43 - 44.

بأن المحدثين والفقهاء يقبلون هذه الأحاديث دون إخضاعها لفحص دقيق يستهدف النقد الخارجي (الإسناد) والداخلي (المتن) معناه اتهامهم بالاكتفاء بحلول التساهل، وهو ما لم يكن؛ وحسبنا دليلاً على ذلك تلك المناظرة الطويلة والشاقة التي نشبت بين الباجي وخصومه، من أجل تبرير لجوئه إلى هذا الأساس النقلي.

وهكذا يأخذ المناقضون على الباجي أنه يزعم عدم وجود أي ناقض لهذه الأحاديث قبل ظهور النظام الذي كان «أول من أحدث الخلاف في ذلك»؛ وهم يأخذون عليه أيضاً أنه يستخدم برهان السكوت ليسند هذا الإثبات، وأنه يستحضر العرف الإسلامي الذي يفرض ذكر كل حالة من حالات الاختلاف وينقلها، إن كانت أصلاً قد وجدت؛ وتلك ظاهرة نادرة في كتابات خصوم الباجي، كما قدمهم حسب تعريفه لهم. فهذا إذن مأخذ يميل إلى التسليم بترجيح وجود منكر وقادح[113] في عصر من أعصار الصحابة أو التابعين.

ويذكر الفقيه المالكي في إجابته: «أنه لو كان ذلك لوجب في مستقر العادة نقل الخلاف في ذلك وظهوره، وأن ينقل نقل مثله حتى يعلمه القائلون بالإجماع والمخالفون لهم، لأن الخلاف في هذا الباب في عظم شأنه وجلالة قدره مما تلهج به النفوس وتثابر على حفظه وروايته؛ ومما يبين ذلك أنه لما خالف النظام فيه، مع خموله وقلته في نفوس الناس وبعده عن الفضلاء ونقلة الأخبار، ومنابذتهم له، وتنزههم عن نقل خبره، نقل خلافه؛ فلو وقع فيه خلاف عن أحد الجلة من الصحابة أو التابعين، أو الفقهاء المشهورين بالفقه والعلم، لكانت النفوس إلى نقل خلافه أميل، وبحمله ونشره ألهج»[114].

---

(113) إحكام ورقة 46 ظهراً.

(114) المرجع السابق ورقة 47 وجهاً، ولسوف نلمس فيما بعد أهمية برهان السكوت لدى =

وأخذوا على الفقيه المالكي أيضاً مأخذاً يليق بأسلوب ابن حزم، وقد عبر عنه الباجي بقوله: «فإن قالوا: نراكم تحتجون على صحة الإجماع بالإجماع، وفي صحته خولفتم؟».

ويجيب الباجي متهرباً من هذا الاعتراض، وفي مستوى المبادىء على الأقل، قال: «إننا إنما استدللنا على صحة الإجماع بالخبر، واستدللنا على صحة الخبر وثبوته بتلقي الأمة بالقبول والعمل بموجبه؛ وبهذه الطريقة علمنا كذب من ادعى معارضة القرآن، ونص النبي ﷺ على نبي أو إمام بعده، وغير ذلك مما لو كان صحيحاً لوجب ظهوره، وأن ينقل نقل مثله»[115].

ويجيب الباجي على اعتراض آخر يقول بأنه: «إذا كانت العادة في نقل الأخبار وردها غير واجب ثبوتها ولزومها، وإنما يجري بحسب ما يوقعه الله ويحدثه، ولا يستحيل بغيرها في العقل، فمن أين لكم أن عادة السلف ومن بعدهم لم تكن على خلاف ما هي اليوم عليه في نقل الأخبار، وقبولها وردها، ووجوب اختلافهم فيما لم تقم به الحجة منها؟ ولعل عادتهم كانت بخلاف ما تجري العادة به اليوم في ذلك كله!». وتأتي إجابة الباجي سريعة كأنما هي البداهة قال: «إنا نعلم بالضرورة أن عادتهم وعادة من قبلهم ما ذكرناه، وأن حالهم وحال من قبلهم وحالنا في ذلك متساوية؛ كما نعلم ضرورة أن عادتهم في وقوع العلم ضرورة بخبر التواتر عادتنا وكذلك

= المالكية، وغيرهم؛ فلكي يفند عياض أسطورة الغرانيق التي قيل إن محمداً اعترف بشفاعتها، رغبة في التقارب مع قومه المعاندين، استخدم عياض هذا البرهان السكوتي على سبيل استكمال الدليل، (قال عياض: ولم يحك أحد في هذه القصة شيئاً سوى هذه الرواية الضعيفة الأصل؛ ولو كان ذلك لوجدت قريش بها على المسلمين الصولة ولأقامت بها اليهود عليهم الحجة، كما فعلوا مكابرة في قصة الإسراء) (المترجم) (الشفاء جـ 2 ص 127 - 128).

(115) إحكام ورقة 47 وجهاً.

شبعهم عند تناول الطعام وريهم عند تناول الماء، وغير ذلك مما جرت به العادات»[115].

أخبار وسياق:

ويأتي اعتراض آخر، يليق تماماً بابن حزم، وهو القائل بأنه «ما أنكرتم أن يكونوا عملوا بموجب هذه الأخبار لشيء قارنها، لا لأجلها». ويجيب الفقيه المالكي: بأنه «إذا لم يظهر شيء عملوا به في ذلك سوى هذه الأخبار علمنا أنهم عملوا بذلك لأجلها، إذ لو كان هناك شيء رجعوا إليه لوجب ظهوره ونقله»[115].

والحق أن الفقيه الظاهري يرى ـ على الأقل بالنسبة إلى الخبر السابق ذكره أولاً، والنص الذي يذكره في عبارة أكثر كمالاً ـ أن النبي لم يكن يقصد مطلقاً الحديث عن الدين عندما قال: «من أراد منكم أن ينال بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد».

إنه يلاحظ أن ربط هذا الخبر بالإجماع إنما ينجم عنه قولنا بأن الخطأ لا يعود خطأ بمجرد أن يتقاسمه شخص آخر مع صاحبه، وذلك مما ينافي الصواب ويضاد روح الدين؛ والخطأ يبقى خطأ، حتى ولو أجمع عليه آلاف وآلاف من الناس. وفي النهاية يرى ابن حزم من المؤكد أن النبي يقصد فقط إلى التحذير من الوحدة التي تجر إلى صحبة الشيطان[116].

---

(116) الإحكام جـ 4 ص 196 - 197 ـ وقد روى ابن حزم نص الحديث السابق كاملاً هكذا: «خطب عمر بن الخطاب الناس بالجابية فقال: إن رسول الله (ﷺ) قام في مثل مقامي هذا فقال: أحسنوا إلى أصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم؛ ثم يفشو الكذب، حتى إن الرجل ليحلف على اليمين قبل أن يستحلف، ويشهد على الشهادة قبل أن يستشهد عليها؛ فمن أراد منكم أن ينال بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد؛ لا يخلون رجل بامرأة فإن ثالثهما الشيطان، ألا من كان منكم تسوؤه سيئته، وتسره حسنته فهو مؤمن» (المترجم).

وإذن، فإذا كان الفقيه الظاهري يرى أن الكم لا يغير شيئاً من كيف الأشياء أو من طبيعتها، فإن الفقيه المالكي يرى من البدهي أن التعليل على هذا النحو معناه ببساطة تجريد الخبر من مغزاه الفقهي، بل تعريته من أية قيمة.

الصفة المعيارية أو الإعلامية للأخبار:

ويتعرض الباجي في صدد أخبار أخرى لمجموعة من التحفظات الجادة، يتصل أولها بنقطة عقدية، فقد قالوا: «فإن معنى قوله ﷺ: «لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلالة» أن الله لا يجمعهم على ذلك، وقد علمنا أن ذلك منتف عن الباري، وليس فيه دلالة على أنهم لا يجتمعون على ضلالة»[117].

ولا ريب أن ابن حزم لا يقدم هذه البرهنة التي ربما كانت ذات جرس زائف في مذاقه، وهو الذي يرى أن تدبير الله عصي على علم البشر، وأن إرادته مطلقة، بل وتحكمية، وأنها تبتعد بذلك تماماً عن مداخل المنطق الإنساني. ولكنا نسلم بأن هذا المنهج لما كان قائماً على تعرية كل خبر يذكره خصمه من جوهره البرهاني، ليدعم رأيه المعارض، فهو إذن متفق مع منطقه الجدلي[118].

إنه لن يكون ابن حزم الذي يعارض الباجي، عندما يسلم في إجابته ـ وكأنه يريد التخلص من كل تبعة ـ بأن هذا الخبر المدعى ليس وحده كل الدليل الذي يثبت صحة الإجماع، وأن أخباراً كثيرة أخرى هنالك

---

(117) إحكام ورقة 47 ظهراً.

(118) يشير ابن حزم كمحدث بالنسبة إلى الخبرين الأخيرين المذكورين إلى اختلافات في المتن، وهي ليست بمهمة في نظره حتى تؤثر في المعنى؛ فهو يسلم بها إذن دون أدنى صعوبة، إذ هو يلاحظ أن الأهم هو أن نكون متأكدين تماماً من الأدلة التي يجب أن نخصهما بها. ولكنه يحرص على تقرير أن أي محدث مشهور ممن اشترط الصحيح لم يخرجهما، وأنه إن صح فإن ما ذكر فيه من الجماعة إنما هي بلا شك جماعة الحق، ولو لم يكونوا إلا ثلاثة من الناس. (الإحكام جـ 2 ص 86، جـ 4 ص 192 - 194).

أيضاً، وهي تخرج عن هذا النوع من التأويل الذي يريده خصومه. ويؤكد الباجي أن النبي ﷺ إنما قصد بذلك «تفخيم أمر الأمة» بالتأويل ويؤكد «أنه إذا نفى أن يجمعهم الله ـ تعالى ـ على ضلالة فقد نفى اجتماعهم أيضاً، كما أنه إذا نفى أن يحييهم الله ـ تعالى ـ فقد نفى حياتهم». ويختم استدلاله قائلاً: «حمل القدري الخبر على ما ادعاه يبطل فائدة التخصيص لأن الباري ـ تعالى ـ لا يجمع أمة من الأمم على ضلالة ولا يجمع اثنين على ضلال. فما فائدة تخصيص جميع أمة محمد بذلك؟»[119].

والاعتراض التالي، وهو من نفس النوع أيضاً من الناحية المنهجية، يتجه إلى إفراغ الخبر من أهميته الخاصة، قالوا: «إنما أراد ﷺ بنفي الضلال عنها اجتماعها على الكفر، لأن الضلال إذا أطلق فإنما يتناول الكفر»؛ ويجيب الباجي «بأن الذي يقتضيه الضلال في كلام العرب الذهاب عن الغرض والأمر المقصود، حقاً كان أو باطلاً؛ يقال: ضل فلان عن الطريق، وضل سعي فلان، إذا أخطأ النفع الذي قصده؛ وهذا وصف كل مبتدع في الدين ومخطىء للحق الذي أمر به، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾[120].

إن المناقض، وهو يصدر عن نفس الروح، يؤكد أن الخبر لا يقصد سوى الحياة الأخرى، وعلى وجه التحديد يوم البعث الذي سوف تكون الأمة الإسلامية فيه شاهدة على الأمم الأخرى؛ وحينئذٍ سوف تكون معصومة من السهو ومن النسيان. ويتبع الفقيه المالكي دائماً نفس الطريقة في إجابته، إذ يؤكد كذلك أنه لا امتياز هنالك للأمة الإسلامية، وأن الأمم الأخرى، حتى الأفراد، كل على حدة، سوف يعرفون الحق بالضرورة؛ ثم

(119) إحكام ورقة 47 ظهراً.
(120) إحكام ورقة 47 ظهراً ـ الضحى / 7.

يؤكد أخيراً أن هذا التأويل يبطل فائدة التخصيص الذي دلت عليه الأخبار. ويضيف فضلاً عن ذلك أن هذا واضح في الخبر المذكور آنفاً: «من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»؛ وهو حديث لا يصح أن يطبق إلا على الحياة الدنيا، باستثناء الحياة الأخرى التي ليست بدار تكليف[121].

ونلاحظ أن الباجي في مناقشاته وفي دائماً لمنهجه ذي المرحلتين في المناظرة؛ أما منهج ابن حزم، ذي المزاج الشديد الحساسية والطبع العنيد والأسلوب المباشر، فهو لا يتضمن سوى مرحلة واحدة، وهي بعامة المرحلة الثانية التي سوف نراها من بعد؛ فأما الأولى التي يمكن أن نطلق عليها وصف السالبة فإنها تتمثل في إفراغ احتجاج الخصم من جوهره أو تقويض أساسه أو محاولة وضعه في مستوى ثانوي ومتوازٍ في المناظرة؛ وأما الثانية، الموجبة، فهي تلتزم بذكر عناصر الإجابة بالمعنى الصحيح.

ويرد الفقيه المالكي على مناقضه الذي يقول: «كيف يجوز أن يقصد النبي ﷺ بذلك تعظيم الأمة، وفيها الفاسق والفاجر والمخطىء»، ويجيب بأنه: «إنما مدح الجميع منهم فيما اتفقوا عليه، دون ما اختلفوا فيه، وأثنى عليهم بالاتفاق دون الاختلاف؛ فالفاسق ممدوح بما أصاب فيه، والمؤمن الظاهر مذموم بما جناه واقترفه»[122].

ولنذكر الآن أن هذه هي الطريقة الواقعية في رد الاعتبار إلى الفاسق والفاجر، وعلى الأقل في مستوى العمل؛ وهي لا تمنع من إدانتهما بعد ذلك في مستوى الإيمان عندما يتبين لنا بعد ذلك إيمانهم في مستوى اليقين، وكيف يتسنى لنا ذلك؟ وهي تصدر عن حالة فكرية سوف نصادفها بعد نصف قرن لدى الغزالي (1111/505)، فهو يروي من جانبه خبراً رفعه

(121) إحكام ورقة 47 ظهراً و 48 وجهاً.
(122) إحكام ورقة 48 وجهاً.

إلى علي قال: «لا تعرف الحق بالرجال، بل اعرف الحق تعرف أهله»[123].

وكذلك الأمر بالنسبة إلى ابن تيمية (1328/728) ـ الذي مضى فيما بعد، ووفاء لتقليد حنبلي، إلى رد الاعتبار إلى الخليفة الصحابي معاوية، حيث لاحظ أن الله كثيراً ما ينصر قضية الإسلام بطاقة الساسات المشكوك في مصدرها الإيماني بل والفاجرة، لا بالامتناع عن العمل في نسك ذوي التقوى والتنسك»؛ وحيث كان يهاجم مباشرة «المذهب الشيعي الذي كان لسلفه علي من السلطان ما كان أدنى نتيجة من سلطان معاوية، والذي استنفذ قواه في مذهب من الرجعة العاجزة»[124].

ويؤكد الفقيه المالكي أيضاً أن النبي «إنما قصد بذلك مدح المؤمنين المبرئين من الذنوب الذين يعتد بقولهم في الخلاف والإجماع، والإخبار عن صواب قولهم الذي وافقهم الفساق عليه؛ غير أنهم لما لم يكونوا متميزين ومعروفين بأعيانهم جعلنا إجماع الأمة حقاً وصواباً وحجة، لعلمنا أن فيهم المؤمنين الذين قصد مدحهم وفرض اتباعهم»[125].

والاعتراض التالي يستند إلى الآيات القرآنية التي تحذر الأمة من الردة ومن ارتكاب الكبيرة ومن العصيان، وتنذرها بأن تبتعد عن الضلال وألا تنسب إلى الله ما ليس لأحد به علم يقيني، إلى غير ذلك من الأوامر والنواهي.

والباجي يصم هذه الطريقة في النظر بالتزوير ويرى أن عملاً محرماً على هذا النحو لا يعني مطلقاً أنه كان واقعاً فيما مضى. ويقول: ألا ترى أن الله يحرم هذه الأعمال على الأمة كلها، حتى عندما كانت تضم

(123) المنقذ ص 25.

(124) H. Laoust, Essai, pp. 219 - 220.

(125) إحكام ورقة 48 وجهاً.

أشخاصاً، مثل النبي، لا يستطيعون أن يرتكبوها، أو مثل الإمام الـذي يعترف مناقضه الشيعي بعصمته؟ ويزيد على ذلك أن القرآن يحرم على محمد عبادة الأوثان واتباع أهواء المشركين، وليس هذا دليلاً على أن النبي فعل ذلك حقاً. إلى أن يقول: ثم إننا لا ندعي أن الأمة لا تستطيع عقلاً أن تقع في الاتفاق على الضلالة، وكلنا نسلم باستحالة ذلك بمقتضى بيان الشرع[126].

وهذه بعض اعتراضات ربما قدمها ابن حزم، وهو ـ كما نعلم ـ يحاول بيان أن العصمة من الخطأ ميزة لم تتسن إلا لمحمد، دون أي مسلم آخر، حتى ولو كان صحابياً[127]. وهكذا يمكن القول بأنه قد حرص على تقديم الأمة في ضوء أقل ما يكون بريقاً؛ والواقع أنه يدعم رأيه بالحديث الأول من مجموعة الأخبار التي يحتج بها خصمه الباجي: «بدأ الإسلام غريباً، وسيعود كما بدأ غريباً، فطوبى للغرباء»[128]. ولكي يفند الفقيه المالكي الحجة المؤسسة على هذا الخبر بخاصة فإنه ينقل المناقشة إلى مستوى آخر؛ فهو يلاحظ أن لهذا الحديث قيمة الإخبار التاريخي، لا الأصولي الفقهي؛ فهو بعيد عن أن يعزز رأي القائلين في صحة الإجماع، إذ ليس الهدف منه في تقدير الباجي سوى الإعلام بوجود الطليعة التي تسبق إلى تلقي الحق وتحاول أن تهدي به الآخرين.

حتى إذا بلغ فقيهنا المالكي هذه النقطة من الاحتجاج فقد ننساق إلى أن نرى فيه صاحب منهاج غني في التعليم، إذا ما أخذنا في اعتبارنا اهتمامه الواضح بالفصل بين التاريخي المحض والعقدي الخالص؛ ولكننا لا نجرؤ على أن ننسب إليه هذا الفصل الذي لم يسع إليه؛ فتلك مجازفة قد تؤدي إلى تضخيم فكره وتحريف روحه ورؤياه للأمور وتقويض أساس

(126) إحكام ورقة 48 وجهاً.
(127) الإحكام جـ 4 ص 170.
(128) أنظر ما سبق.

الإجماع نفسه من جذوره، الأساس الذي يندمج أحياناً في مفهومه العنصر التاريخي المحض بالعنصر العقدي، ليكون منه بهذا الاندماج جزء متكامل.

ولسوف يورد الباجي نفس الإجابة فعلاً، في صدد أجزاء من أحاديث يذكرها خصمه، من مثل: «ثم يفشو الكذب»، وقوله: «لا تقوم الساعة إلا على شرار خلق الله». فأما عن الأول فهو يرى أن هذا إخبار عن ظهور هذه الأعمال وفشوها، وهو لا يعني مطلقاً أن الأمة سوف تمارسها بإجماعها على ذلك؛ والأمر يدعونا إلى القول بأن الباجي يسلم بفشو جد نسبي، وإلا لأعطى الحجة لخصمه، وهو هنا غالباً ابن حزم. وأما عن الثاني فهو يؤكد أن ذلك مجرد إخبار بالغيب بكثرة المحرمات التي سوف يقع فيها الناس، ليس كل الناس، بل أكثرهم.

وتأتي إجابة الفقيه المالكي أكثر إفادة بمناسبة جزء آخر من حديث ذكره أيضاً الخصم: «لتتبعن سنن من قبلكم»[129]، فيلاحظ أن الإشارة إلى الناس من حيث هم أفراد، ولا تعلق له مطلقاً بسلوك جماعي أو إجماعي، وهو سلوك لم يلحظ خلال القرون الماضية[130]. ويضيف الباجي من ناحية أخرى مستخدماً برهان الخلف «أنه لا يجوز حمل هذه الأخبار على جميع الأمة، لأن قوله: «لتركبن سنن من قبلكم» يقتضي ركوب سننهم في النصرانية واليهودية والمجوسية، وهذا يستحيل اجتماعه في جميع الأمة وإنما يكون كل صنف منهم في آحاد الأمة»[131].

ولقد ساق الباجي حجة أخيرة مستهدفاً الشيعة الإمامية، قال: «يقال

---

(129) أنظر في الأحاديث الثلاثة الأخيرة، وفي الروايات ومراجع المسانيد: المعجم جـ 5 ص 554، عمود / 2 (وأقرب العبارات إلى ما ذكره الباجي ما جاء في مسند ابن حنبل جـ 2 رقم 519) وجـ 3 ص 26 عمود/ 1 وأخيراً جـ 2 ص 293 عمود/ 2.

(130) إحكام ورقة 48 وجهاً.

(131) المرجع السابق ورقة 48 ظهراً.

لمن استدل بذلك من الرافضة: هل يدخل الإمـام المعصوم في جملة المخاطبين بهذه الأخبار؟ فإن قالوا: نعم، تركوا قولهم؛ وإن قالوا: هو مستثنى من الأمة، قيل لهم: ما أنكرتم أن يستثنى منه جماعات كثيرة؟ وما الدليل على إفراده بهذا التخصيص؟ ولا جواب لهم عن ذلك»[131].

3 ـ العناصر المكونة للإجماع.

أ ـ أدلة قرآنية:

وبعـد أن حلل الفقيه المـالكي الأسس النقلية لـلإجماع، القـرآن والسنة، وبعد أن أكد صفتهما التي ينتفي معها كل أساس عقلي خطا خطوة إلى الأمام، في منهج سليم، كيما يبين أنه في رأيه يجري على سنة السلف والخلف من الأمة الإسلامية الذين يرون أن إجماع المسلمين في أي عصر دليل شرعي تحرم معارضته. وهو يسلم خاصة بوجود بعض المخالفين لهذا الرأي، وهو موقف داود (883/270) مؤسس المذهب الظاهري، الذي لم يقبل ـ في الواقع ـ من الإجماع سوى إجماع الصحابة، دون أي إجماع آخر.

هل يمكن تحقيق صحة إجماع جيل معين؟

لننظر من قريب احتجاجه. إنه يبدأ بذكر آية قرآنية تمثل بحق في نظر المالكية حسب ما يقول به الدليل الجوهري: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهـدى ويتبع غير سبيل المؤمنيـن نوله ما تولى﴾[132]. ويقول الباجي: إن الذين يرون أن هؤلاء المؤمنين هم الصحابة، هم على حق، ولكن ذلك لا يمنع أنه إذا ما ثبت أن آخرين يتقاسمون معهم هذه الصفة، فإنه يجب بالضرورة أن نسلم بالنتائج التي تترتب على ذلك، إلا إذا وجد دليل على اختصاص الصحابة وحدهم بهذا الامتيـاز[133].

---

(132) النساء/ 115.

(133) إحكام ورقة 54 وجهاً.

وابن حزم يجيب على هذا الاحتجاج بآخر، غير متوقع على الأقل؛ فإننا إذا سلمنا بهذا التوسيع في صفة الإيمان، ثم حاولنا كذلك أن ندفعها إلى حدها الأقصى، فإننا سوف ننتهي إلى حالة من أكثر الحالات إحالة؛ ويشرح ذلك بقوله: «ثم ما قد نص الله تعالى في قرآنه من أن طوائف من الجن أسلموا، قال: ﴿قل أوحى إلى أنه استمع نفر من الجن فقالوا: إنا سمعنا قرآناً عجباً يهدي إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحداً﴾[134] وقال تعالى حاكياً عنهم أنهم قالوا: ﴿وأنا منا الصالحون ومنا دون ذلك﴾[135]، وأنهم قالوا: ﴿وأنا منّا المسلمون ومنا القاسطون فمن أسلم فأولئك تحروا رشداً﴾[136]،وصح عن النبيﷺ أنه أخبر بأن وفداً من الجن أتوه وأسلموا، وبايعوه وعلمهم القرآن».[137]

ويضيف الفقيه الظاهري إلى ذلك قوله: «فإن قالوا: إن شرائعهم غير شرائعنا، قلنا: كذبتم، بل شرائعنا وشرائعهم سواء، لتصديق الله لهم في قولهم: «وأنا منا المسلمون، ومنا القاسطون»، والإسلام واحد، إلا ما جاء نص صحيح بأنهم خصوا به[138].

هل يمكن تحقيق صحة إجماع الصحابة، وكيف؟

ولكن احتجاج ابن حزم يمضي أبعد من ذلك؛ فهذا النفر الذي كان له مع النبي علاقات تبعية مستمرة ومنتظمة (صحبة)، كان ـ كما حدد ـ مستوفياً للشروط التي كانت تجعل من عامة المسلمين صحابة صادقين. «فصح أن منهم مسلمين صالحين راشدين من خيار الصحابة»[139]. ويبدو أن هذه النتيجة لا تضايق الفقيه الظاهري كثيراً

---

(134) الجن/ 1-2.

(135) الجن/ 11.

(136) الجن/ 14.

(137) الإحكام جـ 4 ص 176-177.

(138) السابق جـ 4 ص 177.

(139) الموضع السابق.

عندما تذكر له القيود الصارمة التي وضعها في كل إجماع، حتى ولو كان إجماع الصحابة.

ولقد استمر خصم الباجي في اندفاعه، مستهدفاً إبراز صفة الإجماع بصورة أوفى، على نسق إجماع الصحابة؛ فهو يحاول أن ينمي الجانب الزمني والمكاني في الإشارة القرآنية؛ فهو يذكر أن لفظة (مؤمنون) مشتقة من (الإيمان) الذي ليس سوى حالة محددة لشخص حي في لحظة معينة، هي لحظة تنزيل البيان الإلهي. ويترتب على ذلك أن المسلمين الذين جاءوا من بعد ليسوا بالتحديد هؤلاء المؤمنين، وهو ما يضعهم خارج المقصود بهذا البيان.

ويأتي دور الفقيه المالكي ليعكس الحجة على صاحبها، وهو ينمي تعليلاً عقلياً بوساطة برهان الخُلف؛ فهو يرى أنه إن كان الأمر كذلك فإن إجماع الصحابة الذي تحقق بعد وفاة بعضهم، كسعد بن معاذ وحمزة وجعفر، لا ينشىء حجة شرعية، إذ إن الأحياء ليسوا إلا جزءاً من المؤمنين. ويقرر أيضاً من ناحية أخرى أن التعليل على هذا النحو معناه أن نستبعد من إجماع الصحابة أولئك الذين أدركهم الإيمان وصاروا مسلمين صادقين بعد نزول الآية، لسبب بسيط هو أنهم لم يكونوا في عداد المؤمنين لحظة النزول. وتلك طريقة في النظر باطلة بطلاناً مطلقاً، لأنها على خلاف إجماع الأمة [140].

ويجيب ابن حزم على هذا الاحتجاج بأن «كل حكم نزل من الله تعالى بعد موت من مات من الصحابة رضي الله عنهم، فلم يكلفوا قط أن لا يخالفوا ذلك الحكم، لأنه لم يبلغهم، وإنما يلزم الحكم بعد بلوغه، قال الله عز وجل: ﴿ [وأوحي إلي هذا القرآن] لأنذركم به ومن بلغ ﴾[141].

---

(140) إحكام ورقة 54 وجهاً.

(141) الأنعام /19. وما بين قوسين معقوفتين زيادة على نص الباجي (المؤلف).

وفضلاً عن ذلك يبدو الفقيه الظاهري متفقاً مع الباجي حين يؤكد أن الموقف لا بد أن يكون مختلفاً لدى التابعين، قال: «وإنما كان يراعي إجماعهم عليه، أو خلافهم له لو بلغهم، وليس من بعدهم - إذا بلغهم الحكم - كذلك، بل إن اتبعوه فقد أجمعوا عليه، ومن خالفه منهم مجتهداً فقد وجب الاختلاف في ذلك الحكم»[142].

على أن هذا الموقف لم يفت الباجي أن يستغله في المناظرة ضد خصمه: «إن مخالف سبيل الصحابة موصوف بأنه مخالف لسبيل المؤمنين، فوجب تناول الظاهر من الوعيد لمخالفة سبيل الصحابة وسبيل التابعين»[143].

ويورد مناقض لهذا المنطق الصوري، وهو مناقض لم يعينه الباجي، ولعله ابن حزم، أن هذا المفهوم ذاته للتبليغ يحتم القول بأن إجماع التابعين وحدهم لا يكون إجماعاً صحيحاً، ومن ثم، إن كل شخص يعترض على إجماعهم لا يعترض في الواقع إلا على بعض المؤمنين. ويضيف إلى ذلك قوله: وفي مقابل ذلك، إن إجماع الصحابة حجة بعد موت من مات منهم ممن استشهد من المهاجرين، والباقون بعدهم هم كل المؤمنين لا بعضهم وكلهم قد شهد التبليغ[144].

ولما كان الباجي لا يستطيع أن يسلم بهذا المبدأ الجوهري، مبدأ (تبليغ) النص، من حيث هو الأساس الوحيد لإجماع الصحابة، فقد وصل إلى أن يتصور ما لا يتصور، في نظر ابن حزم، أعني: أن «المخالف للصحابي في زمن التابعين ليس بمخالف لجميع المؤمنين، وإنما هو مخالف لبعض المؤمنين، لأن التابعين موجودون، وهم من المؤمنين، ومن

(142) الإحكام جـ 4 ص 148-149.
(143) إحكام ورقة 54 وجهاً.
(144) الإحكام جـ 4 ص 148-149.

تقـدم من الصحابـة ممن مات في أول الإسـلام واستـشـهـد من جملة المؤمنين، وهم في حكم الباقين، ولم يحصل إجماعهـم»[145].

ب) إشارات السنة:

والمجموعة الثانية من الحجج استقاها فقيهنا المـالكي من السنة، وهي أولاً خبران، أحدهما مروي عن الخليفة الصحابي عمر، والثاني عن الصحابي أبي هريرة. وقد جاءا بأشكال مختلفة، وروايات دون أهمية كبيرة في الواقع، ولكنهما كليهما يلتقيان عند هذا المعنى: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى يأتي أمر الله»[146].

ولقد رأينا ابن حزم[147] يسلم بالخبرين، الأول مع بعض التحفظات المتصلة بالسند، وكذلك المتصلة بالتأويل المقبول عموماً للنص. ويبدو إذن أنه يتفق مع الباجي في نتيجته، ولكن في الجانب المجرد فقط؛ أما تحقيق هذا النوع من الإجماع فيبدو في نظره محالاً[148]. وفيما يتعلق بالخبر الثاني الذي ذكره فقيهانا فيما سبق[149] فليس من المفيد أن نعيد ذكره، مع أن له بعض الروايات المختلفة، ولكن دون أية قيمة في المعنى.

هل يمكن الحديث عن امتياز للصحابة؟

والأمر على غير ذلك في الخبر التالي الذي ذكر الباجي جزءاً منه، وقـد سبق لنا إيـراده[150]. وإليك الخبـر كما رواه في مجمـوعه، ودون روايات، بإسناد عن عمـر عن النبيﷺ أنه قال: «أكرموا أصحابي، وخير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب، حتى

(145) إحكام ورقة 54وجهاً.
(146) السابق ورقة 54 ظهراً.
(147) انظر ما سبق.
(148) الإحكام جـ 4 ص 149، والمحلي جـ 1 ص54 .
(149) انظر ما سبق، وعن نقد ابن حزم للحديث انظر الإحكام جـ 4 ص 130-131.
(150) ما سبق.

إن الرجل ليحلف وما استحلف، ويشهد ما استشهد؛ فمن سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد»[151].

والاعتراض الأول الذي قدمه الخصم يتناول في شكل جزئي مبدأ مسلماً به من الباجي إذ يقال: «إن العقل لا يدل على نفي الخطأ عن المجمعين من الصحابة، ومن بعدهم من الأمة؛ وإنما يدل على ذلك السمع، وكل سمع ورد فهو مقتض لنفي ذلك عن الصحابة، لأنه خطاب للمواجه، فلا يدخل فيه المعدوم»[152].

وإجابة الباجي ترتكز على ثلاث نقاط؛ فهو يلاحظ أولاً أن هذا الخبر ليس في ذاته كل الدليل و«أنا نستدل على صحة الإجماع بقوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ وهذا ليس خطاباً للمواجه»؛ وجواب ثان «أنه لو كان كل خطاب مواجه يتعلق بالصحابة، لوجب أن يكون أكثر الفرائض، وجميع العبادات والأحكام، والأمر بالجهاد، وغير ذلك مختصاً بهم دوننا، لأن ذلك كله ورد بخطاب المواجه من الصحابة وغيرهم، وألزم ذلك التابعين ومن بعدهم»؛ وأخيراً يختم الفقيه المالكي إجابته بأن هذا خلاف إجماع المسلمين الذين يستمدون احتجاجهم من كل هذه الخطابات، وذلك منذ عصر التابعين، حتى يومنا هذا [153].

والاعتراض التالي مستمد من خبر آخر لا يراه الباجي صحيحاً صحة مطلقة، وابن حزم لم يكلف نفسه مؤونة ذكره، لأنه فضلاً عن ذلك مضاد لمبدئه في إنكار عصمة أي صحابي عن الخطأ، إذا ما أخذ على حدة[154]؛ والحديث هو: (أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم)، وقد استدل

(151) إحكام ورقة 54 وجهاً.

(152) السابق ورقة 54 ظهراً.

(153) الموضوع السابق.

(154) الإحكام جـ 4 ص 170.

المناقض بهذا الحديث من جهة أن النبي «لم يقل ذلك فيمن بعدهم، ففارقت حالهم حال من سواهم».

وينبغي أن نلاحظ أن تفنيد الباجي كان سهلاً، إذ الخبر لم يسلم به جميع المحدثين، وعلى الأقل مؤلفو المسانيد في العصر المتقدم، ومن ثم لا يمكن أن يكون أساساً لاحتجاج مناسب(155). ثم إن الفقيه المالكي سوف ينبه مناقضه إلى «أن الاحتجاج بهذا الحديث يوجب اتباع كل واحد منهم بانفراده، وذلك لا يجوز باتفاق؛ وجواب آخر، وهو أن هذا الخبر لو صح ودل على أن إجماع الصحابة حجة، فإنه لا يدل على أن إجماع غيرهم ليس بحجة، كما أنه لو قال: أصحابي مؤمنون - لم يدل على أن سائر الأمة ممن ليس من الصحابة ليسوا بمؤمنين»(156).

إن الفقيه المالكي يبدو وكأنه يذكر مناقضه في معرض الحديث بتعريفه للحد، وبأنه يجب أن يصف الموضوع المحدد، لا برسم حدوده في مجموعها فحسب أو على حد تعبيره: «يجمع المحدود على جنسه ويحصره» ولكن كذلك بأن «يمنع ما ليس منه أن يدخل فيه، وما هو منه أن يخرج عنه»(157).

والاعتراض التالي يؤدي بنا مرة أخرى إلى مشكلة الصلة بين العنصر التاريخي والعنصر العقدي؛ فيقال لفقيهنا: إن الصحابة كانوا مؤمنين، «مضوا على السلامة والتمسك بالدين، ولم يختلفوا، ولم يؤثم بعضهم بعضاً، وليست هذه حال من بعدهم، لأنهم اختلفوا وتشاجروا، فوجب ألا يكون قولهم حجة»؛ ويعقب الباجي على هذا «بأنه قد جرى بين الصحابة

---

(155) على الرغم من أن هذا الخبر مشهور فإنه لم يرد في المعجم أو المفتاح في أي فصل يمكن أن يرد فيه.

(156) إحكام ورقة ٥٤ ظهراً.

(157) الحدود ص 3-4، وانظر أيضاً ما ذكره في المنهاج. ورقة 3 ظهراً - 4 وجهاً وأيضاً إحكام ورقة 1 ظهراً - 2 وجهاً.

من الاختلاف والتشاجر من أواخر زمن عثمان إلى آخر أيام معاوية ما قد عرف، وكلهم مع ذلك متمسك بالدين، فيجب لأجل ذلك عندك ألا يكون إجماعهم حجة؛ وهذا باطل باتفاق. وجواب آخر، وهو أننا لا نقول: إن قول التابعين حجة فيما اختلفوا فيه، وإنما يعتد به حجة فيما اتفقوا عليه، فزال ما تعلقتم به من الاختلاف»[158].

أما عن الاعتراض التالي فإن الباجي يجيب على خصمه التقليدي ابن حزم؛ ولكن العجيب أن إجاباته قد يسلم بها المفكر الظاهري كما سنرى ذلك بعد قليل، إذ كان من الحق أن ابن حزم لا يعترف بإجماع الصحابة إلا حين يعتمد على نص؛ فهو إذن يلفت نظر فقيهنا المالكي إلى أن من الممكن التسليم ـ على أية حال ـ بأن الصحابة «لكثرة لقائها للرسول، وسماع الوحي والتنزيل، ومعرفة أسبابه أقرب إلى معرفة الحق والمراد بالقول من التابعين الذين ليس لهم هذا الحظ»[158].

وقد كانت محاولة الباجي في الدفاع عن رأي المالكية في هذه النقطة أقل من حرصه على إرباك خصمه؛ فهو يجيب «بأنكم تحيلون إجماع الصحابة على حكم من جهة الاجتهاد، وإنما تجعلون الإجماع حجة فيما طريقه النقل، وما علم قصده ضرورة، لا نظراً واستدلالاً، فلا معتبر باختصاص الصحابة بما قلتم، لأن التابعين والصحابة في فهم النص الذي لا يحتمل التأويل على حد سواء »[158].

ولا شك أن ابن حزم لم يكن ليرفض هذه النتيجة، مع تحفظه بأنه ليس هنا إجماع سوى إجماع واحد، هو إجماع الصحابة، ما دام قد فرض عليهم بالدرجة الأولى، على حين أن الإجماع الآخر لن يكون إلا طريقاً جماعياً في نقل إجماع السلف وتزويده بإثبات جديد. وعلى أية حال إن

(158) إحكام ورقة 54 ظهراً.

المفكر الظاهري يرى أن لفظة (تابعون) تستتبع، فضلاً عن مفهوم (الاتباع) في الزمان، فكرة (الاتباع بإحسان)[159].

ويرى الباجي من ناحية أخرى أن قبول وجهة نظر الخصم يؤدي إلى إحالة، أعني «يجعل قول الواحد من الصحابة حجة، لأنه أقرب إلى معرفة الحق والمراد بالقول لمشاهدته الرسول وسماعه الوحي والتنزيل؛ فإن لم يجب أن يختص واحد من الصحابة بهذا الحكم لهذا المعنى لم يجب أن يختص به جميعهم»[160].

أهو امتياز واجب للصحابة أم منحة لهم؟

ذلك أن إجماع الصحابة، كما يقول الفقيه المالكي، لا يعتبر دليلاً شرعياً لأنهم أفضل معرفة بمقاصد الرسول - وهي مقاصد يثبت بعضها بعضاً - ولكن لأن النبي «أخبر عن عصمتها فيما أجمعت عليه، ووصفهم بصفة موجودة في التابعين من الإيمان، فكان حكمهم حكم التابعين في ذلك».

وهناك اعتراض أخير مبني على جزء من حديث، اعتبره بعض المحدثين كابن حنبل (855/241) خبراً كاملاً، هو تلك الفقرة التي تعبر عن جوهر خبر سبق أن عرضناه[161]: «خير الناس قرني».

ويؤكد الفقيه المالكي في إجابته أنه «ليس في كونهم خيراً منهم ما يدل على قبولهم دون غيرهم، وإنما يدل على كثرة ثوابهم؛ كما أن قولنا:

---

(159) الإحكام جـ 4 ص 128.

(160) إحكام ورقة 54 ظهراً، وربما اقتربت هذه الحجة من حجة النظام، الذي كان - لأسباب أخرى، ولكن بناء على مسلك عقلي شبيه بمسلك الباجي صاحب الرأي القائل بتفرد الأساس النقلي للإجماع - يرى أن جماعة من الأفراد الذين - إذا ما تفرقوا - جاز أن يخطئوا، لا يمكن أن يكونوا أمة معصومة من الخطأ.
(نقلاً عن: M. Bernand Baladi, op. cit., p. 73)

(161) انظر ما سبق.

«أبو بكر خير من عمر» لا نريد به أنه يقبل قوله دون قول عمر، وإنما نريد به أن ثوابه عند الله أكثر من ثواب عمر؛ وكذلك أيضاً فليس وصف قوله ﷺ بأنهم خير ممن بعدهم مما يدل على وقوع العصيان والخطأ من القرن الذين بعدهم؛ كما أن قولنا: «أبو بكر خير من عمر» لا يدل على وقوع الخطأ والبعد عن الصواب في الأحكام من عمر رضي الله عنهما وأرضاهما»[162].

3 ـ تحقيق الإجماع:

1 ـ مشكلات تطرحها معرفة الاختلاف:

الآن، وبعد أن عرضنا للتحديدات التي وضعها كل من فقيهينا لمفهوم الإجماع، وبعد أن حللنا المواقف المبدئية التي كانت من وراء تعبيرهما، وبعد أن درسنا العناصر المكونة للإجماع، ها نحن أولاء نشارف في هذا القسم الثالث بحث المشكلات التي يطرحها تحقيقه العملي.

فكل ما صادفناه حتى الآن لدى الفقيه المالكي يدعونا إلى الكشف عن ميله إلى التوسع في قبول جميع حالات الإجماع، باعتبارها أدلة شرعية. إنه يقرر أن النصوص محدودة وأن الحالات النوعية التي تطرحها الحياة اليومية غيري محدودة ـ وهو ما سوف يقرره بعد نصف قرن الأشعري الكبير الغزالي[163] ـ فيصل به إلى الدعوة إلى ضرورة الاجتهاد، والاجتهاد أمر خطير ولا شك في تطبيقه على المستوى الفردي، ولكنه يقدم، على مستوى الجماعة وفي صورة الإجماع، العصمة التي يضمنها السماع.

وإذا كان الإجماع في نظر الباجي باباً مفتوحاً على الحاضر والمستقبل فإنه في نظر ابن حزم طريق لا يطل إلا على الماضي. وعندما يقرر ابن

(162) إحكام ورقة 55 وجهاً.

(163) المنقذ ص 30.

حزم في مواجهة خصمه أن الوحي قد كمل، وأن الحالات المحتملة والتي هي دون شك غير محدودة بمقتضى التعريف هي في الواقع محدودة إذا ما وضعت تحت سلطان الشرع، ذلك أنه نتيجة لذلك لا يأتي أي إجماع بجديد، إلا أن يكون تصحيحاً لنص وتوثيقاً له، أو أن يستخرج منه عند الاقتضاء، بما يشبه الحدس، معنى ظاهر يفرض نفسه بظهوره على الجميع، وفي مقدمتهم الصحابة، الشهود الذين سمعوا الوحي، ثم عبر الأجيال تدريجياً إلى آخر الزمان. ولما كان هذا المفهوم شديد التقييد وجب أن نتوقع من جانب الفقيه الظاهري تناولاً قاسياً لحالات الإجماع التي سبق تحقيقها؛ ولسوف نعرض صعوبات التحقيق التي أثارها ابن حزم، ولكننا سوف نتوقف في الطريق أمام الحلول التي تصورها الباجي.

أ ـ مسلك ابن حزم

والصعوبة الأولى تتصل بالإجماع ذاته وتتمثل في معرفة حالات موضوع الإختلاف؛ وليس من المفيد أن نعيد ذكر الاعتبارات «العقلية» لابن حزم والتي رأى بمقتضاها أن الإجماع في ذاته غير متصور عندما نتناوله بادىء ذي بدء من زاوية الاختلاف. وإذن فالفقيه الظاهري يلفت النظر إلى الناحية العملية فيرى أن الإجماع في تحققه المعروف ليس سوى بدعة يلجأ إليها، إما مغالبة للخصم، وإما مجاذبة للناس، وإما تحققاً بالرياسة على مقلد؛ ثم يؤكد من هذا المنطلق أن أصحاب هذا الشكل من الإجماع إنما يقفون في وجه الإجماع الحق، إجماع الصحابة ويقول: «واعلموا أن إقدام هؤلاء القوم، وجسرهم على معنى الإجماع، حيث وجد الاختلاف، أو حيث لم يبلغنا، ولكنه ممكن أن يوجد، أو مضمون أن يوجد، فإنه قول خالفوا فيه الإجماع حقاً؛ وما روي قط عن صاحب ولا عن تابع القطع بدعوى الإجماع»[164].

---

(164) الإحكام جـ 4 ص184-185.

فقهاء القرون الأولى كانوا قليلي الثقة بالإجماع:

ومع ذلك يؤكد ابن حزم أن الشيوخ الذين تلمذ لهم علماء عصره كانت لهم مواقف شديدة التردد في العمل بالإجماع. «هذا أبو حنيفة (769/150) يقول: ما جاء عن الله تعالى فعلى الرأس والعينين؛ وما جاء عن رسول الله ﷺ فسمعاً وطاعة، وما جاء عن الصحابة رضي الله عنهم تخيرنا من أقوالهم ولم نخرج عنهم؛ وما جاء عن التابعين فهم رجال ونحن رجال». ثم يخلص من ذلك إلى قوله: «فلم ينكر على نفسه مخالفة التابعين، وإنما لم ير الخروج على أقوال الصحابة توقيراً لهم». ويذكر أيضاً موقف مالك (796/179)، وهو أيضاً ذو قيمة؛ يقول عنه ابن حزم: «وهذا مالك يفتي بالشفعة في الثمار، ويقول إثر فتياه به: وإنه لشيء ما سمعته، ولا بلغني أن أحداً قاله»؛ فهذا يدعو المفكر الظاهري إلى ملاحظة أن مالكاً لا يرى أن القول بما لم يسمع عن أحد من قبل يعتبر مخالفة للإجماع، كما يدعي أصحاب البدع المذكورون.

ويستغل ابن حزم موقف الإمام الشافعي (819/204) أيضاً بهذه الطريقة عينها، فيبين أن مؤلف (الرسالة) المصرية يقول «ما لا يعلم فيه خلاف فليس إجماعاً». ولسوف نرى أن الباجي ينهمك في إحدى المناظرات الجادة ليبين عكس ذلك تماماً.

ويروي الفقيه الظاهري عن ابن حنبل رأياً بإسناد كامل يبدأ براوٍ، ذكره ابن حزم في كثير من كتبه، حتى في (طوق الحمامة)[165]، وهو يصل إلى عبد الله بن أحمد بن حنبل الذي قال: «سمعت أبي يقول: ما يدعي فيه الرجال الإجماع هو الكذب! من ادعى الإجماع فهو كذب! لعل الناس قد اختلفوا! ما يدريه؟ ولم ينتبه إليه! فلا يقل[*]: «لا نعلم الناس اختلفوا،

---

(165) أنظر ص 4، والمقصود هو ابن الحذاء المتوفى سنة (1025/416).

(*) في الإحكام ـ طبعته التي اعتمدنا عليها ـ (فليقل)، وهو غير متسق مع الاستدراك بعده (المترجم).

دعوى بشر المريسي (833/218) والأصم (925/313)، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا (في مسألة كذا أو كذا) أو لم يبلغني ذلك».

وأخيراً يلاحظ الفقيه الظاهري أن الصحابة والتابعين، والأئمة الأربعة السابق ذكرهم، وكذلك إسحاق بن راهويه (853/238) وداود بن خلف (883/270) كلهم يوجب القول بما أداه إليه اجتهاده أنهّ الحق، وأنه لم يعلم قائلاً به قبله؛ فالأساس هو أن يكون المجتهد مقتنعاً بأنه أصاب الحق [166]. ثم إن ابن حزم يسخر من أولئك المالكية والحنفية والشافعية حين يصرون على اعتبار كل رأي لشيخ مذهبهم حالة من حالات الإجماع، ما دام لم يعرف له خلاف، ويرى أن ذلك تكذيب لشيخ المذهب نفسه وإنكار بداهة الواقع؛ «ولقد أخرجنا لهم مئين من المسائل، ليس منها مسألة إلا ولا يعرف أحد قال بذلك القول قبل الذي قاله من هؤلاء الثلاثة؛ وقد ذكر محمد بن جرير الطبري أنه وجد للشافعي أربعمائة مسألة خالف فيها الإجماع، وهكذا القول، حرفاً حرفاً، في أقوال ابن أبي ليلى (765/148) وسفيان (778/161) والأوزاعي (774/157) وزفر (775/158) وأبي يوسف (798/182) والشيباني (804/189) وابن حنبل (855/241) وداود والطبري، وكثير غيرهم» [167].

الحنفية أكثر الناس بعداً عن الإجماع من الناحية العملية:

في هذا المجال يبقى المذهب الحنفي أفضل هدف لابن حزم وهو الذي وضع ضده كتابه الضخم والذي لم يطبع حتى الآن (الإعراب)[*]؛ ونحن نقول هذا معتمدين ـ على الأقل ـ على الجزء الذي وصلنا منه، وهو جزء غزير المادة فيما قدم من حالات عملية رآها المؤلف مخالفة للإجماع.

---

(166) الإحكام جـ 4 ص 188 - 189.

(167) السابق جـ 4 ص 189.

(*) لم نجد بينْ أيدينا هذه القطعة من المخطوط، فتحرينا صواب الترجمة بقدر المستطاع (المترجم).

وقد قدمها على النحو التالي: هذه مسائل يخالف فيها الحنفيون الإجماع، فيسيئون إلى الآخرين، ويسيئون إلى أنفسهم، وبذلك يوهمون الآخرين بوجود إجماع، حيث لا يوجد قط سوى رأي صحابي واحد، أو أكثر من صحابي، بدعوى أنه لم يعرف له مخالف؛ وإنهم ليفعلون ذلك في جلبة وعجرفة، حتى بلغ بهم الأمر أن اتخذوا نفس المسلك مع وجود خلاف ثابت؛ وقد حدث فضلاً عن ذلك أن اختلفوا مع صحابى، أو مع جماعة من الصحابة، في مواضع لم يذكر لهم كبار الخبراء ورواة الأحاديث مخالفين[168].

ومن ذلك ما ذكره الفقيه الظاهري من أن الحنفية يرون أن الماء ينجس كلما ألقيت فيه نجاسة، مستدلين فقط بخبر يقول بأن ابن الزبير نزح البئر لموت رجل أسود فيها، وخبر آخر يذكر أن ابن عباس نزح نفس البئر لموت رجل آخر أسود فيها. وابن حزم هنا يرى أن خصومه كاذبون، إذ يثبتون أن أحداً من الصحابة لم يخالف آنذاك في هذا الرأي المعمول به؛ وهو يجزم بأن الخلاف قد وقع، وقد شارك فيه ابن عباس نفسه، كما قالت به عائشة وعمر وأبو هريرة، وغيرهم كثير؛ ولم يعدم مناظرنا أن يجد خمسة أخبار على الأقل بإسنادها الكامل، متصلة كلها بهذا أو ذاك من هؤلاء الصحابة، وكلها تذكر أن الماء لا ينجسه شيء.

ونقدم إليك مثالاً آخر مثيراً للاهتمام، وقد كان مجالاً لاختصام الأحناف بعنف مع الظاهرية، إذ كان الحنفية قد عرف عنهم وقوفهم ضد الإجماع، قائلين بوجوب الحج على العبد وعلى الجارية الأم[169]؛ ويضيف ابن حزم قائلاً: ولقد يحدث من هؤلاء الحنفية أن يوهموا الناس بأنهم على وفاق مع حديث معين بلغهم بوساطة صحابي على حين أنهم في الواقع

(168) الإعراب 1 ورقة 55 ظهراً، و 2 ورقة 32 ظهراً ـ 33 وجهاً.

(169) الإعراب 1 ورقة 93 ظهراً و 2 ورقة 94 ظهراً ـ 95 وجهاً.

مخالفون له، أو هو لا يتفق مع مزاعمهم، بل إنه معارض لها ومن ذلك أنهم، لكي يسوغوا موقفهم في إباحة الوضوء بالنبيذ، ذكروا خبراً تلقوه من طريق أبي العالية، أن جماعةمن الصحابة كانوا على بحر، وليس معهم ماء سوى ماء البحر، وكان معهم نبيذ فتوضأوا به. ويعلق ابن حزم على ذلك بأن هذا الخبر ينقض الرأي الشائع المسلم به من الحنفية، وهو القائل بعدم جواز التوضؤ بالنبيذ، ما دام متيقناً إيجاد ماء البحر؛ ولكنه يضيف: إنهم بهذا يتكثرون بالصحابى ويُرون خصومهم أنهم ينتسبون إلى السلف[170].

لدى المحدثين حالات للإجماع الحق:

لذلك يغلو الفقيه الظاهري في مهاجمته للأحناف بخاصة، حتى إنه يذكرهم أحياناً بصيغة مجهولة: (واحتجوا)؛ ومن المرجح أن لجوءهم إلى الرأي أساساً، وفي أشكاله المتنوعة، هو الذي يعرضهم للنقد اللاذع من جانب نصير شديد الاقتناع بمذهب أهل الحديث. ولكن ليس صحيحاً لذلك أن المفكر الظاهري ينكر الوجود الواقعي لحالات إجماع محسوسة، وكتابه (الإعراب)، الذي هو لصيق بالفقه - كما أن (الإحكام) لصيق بأصول الفقه - يغدد حالات الإجماع، أو على سبيل التحديد حالات عدم الإجماع المعارضة لما قدمه الحنفية. وكتابه (مراتب الإجماع) أيضاً هو مجموعة من الإجماع، رتبها وقدمها على شكل كتاب تقليدي في الفقه، مع جزء مخصص للعبادات وآخر للمعاملات، وأضيف إلى هذين الجزءين بعض الفصول في الحدود، وفي الأحكام السلطانية، وفي الكلام. ولا ريب أن ابن حزم يستمد حلوله القائمة على الإجماع من لدن المتخصصين في السنّة، وهم شيوخه - كما يحلو له أن يدعوهم - وغالباً من كتب هذا التراث، على ما تدلنا خاتمة كتابه؛ فهو ينبه إلى أن لدى «جمهور علماء الحديث - شيوخنا رضي الله عنهم - حالات اتفاق أخرى - يقصد

(170) السابق وعلى التوالي ورقة 49 ظهراً و 50 وجهاً و 23 وجهاً.

من الإجماع[171] - لم نذكرها هنا»؛ ويفسر ذلك بقوله: «والحق أنهم لم يصلوا إلى اتفاق في حديثهم عن (الفاسق) وحتى (الكافر)؛ فمن خالف هذه الصور من الإجماع، بنفس الطريقة التي اتفقوا عليها لتكفير أي إنسان، فإنه يخالفهم في الحلول التي سبق أن عرضناها»[172].

ويذكر الفقيه الظاهري مع ذلك استثناء واحداً هو استثناء القراض؛ إنه يرى أن جميع فصول الفقه تستمد أساسها سواء من القرآن أو من السنّة، ما عدا القراض؛ ويضيف أنه مع ذلك يوجد إجماع صحيح بشأنه، ما دمنا على يقين مطلق من أنه كان موجوداً على عهد الرسول، وأن الرسول علم به وأقره، وهو أمر يسمح لشيوخنا في الحديث أن يتكلموا عن الاتفاق، وبمقتضاه جازت شركة القراض المتعاقد عليها بالدنانير أو بالدراهم، ذهباً أو فضة، ولكن بالنقود المستعملة (مكسورة جارية) وأبيحت في بلد النبي[173].

ولم يتوان خصوم ابن حزم عن أن يوجهوا إليه في هذه النقطة المحددة ما لا يقل عن سبع نقدات مبدئية[174].

---

(171) يفرق الحنابلة كابن تيمية بين إجماع الصحابة، المعصوم، ومجرد الاتفاق بين العلماء في عصر معين (أنظر هنري لاووست: Essai, pp. 239 - 240).

(172) مراتب ص 178.

(173) السابق ص 91.

(174) السابق ص 91 - 92، مذكرة / 1؛ وهم يأخذون عليه بخاصة القول، الذي خالف مبدأه، بوجود إجماع دون اعتماد على نص من القرآن أو السنّة، كما قرر ذلك بنفسه؛ كذلك ليس من عاداته ألا يعتبر الجهل بالخلاف مانعاً من تحقيق الإجماع، والحالة التي نواجهها تتصل بمجرد الجهل. ومن ناحية أخرى، كيف يمكن أن نسلم في وقت واحد بصمت السنّة في هذه اللفظة المعينة، ووجود الإقرار الذي ليس هو سوى جانب منها؟

إن التجارة القائمة على التراضي بين الناس، وهي التي تحدث القرآن عنها، تشمل فيما تعنيه القراض.

ثم يوردون فضلاً عن ذلك ملاحظة هي: إلامَ يصير في هذه الحالة رأيه الذي يثبت وجود نص لكل نازلة؟ وماذا يرى في القراض؟ ثم هل يعلم أن واقع عدم العثور على الشيء =

ب ـ مسلك الباجي:

إذا كان الفقيه المالكي يرى ـ كما يرى خصمه ـ أن من يعترض على الإجماع إنما يقف بذلك ضد دليل شرعي ثابت، ويتورط في الاتهام بالكفر، فإنه يرى كذلك أن «قول الصحابى أو الإمام إذا ظهر وانتشر بحيث نعلم أنه يعم سماعه المسلمين، واستقر على ذلك، ولم يعلم له مخالف، ولا سمع له منكر، فإنه إجماع وحجة»؛ ولكنه لا يسلم مطلقاً ـ كما يريد أن يوهمنا ابن حزم ـ بأن كل المالكية، وأصحاب المذاهب الأخرى يمكن أن يروا هذا الرأي[175]؛ إلا أنه يحرص على أن يقرر: «وبه قال أكثر أصحابنا المالكيين كأبي تمام (1067/459) وغيره، والقاضي أبو الطيب (1058/450) وشيخنا أبو إسحاق (لعله الشيرازي (1083/476)، وأكثر أصحاب الشافعي رحمة الله عليهم»، فهؤلاء فقط هم الذين يرون أننا هنا أمام إجماع صحيح[176].

ومن ناحية أخرى يسلم بأن القاضي الكبير أبا بكر الباقلاني (1012/403) ـ شيخ السنّة وإمام المذهب المالكي بالعراق، على ما هو معروف ـ يقول: «لا يجوز إجماعاً، وبه قال داود، وأخذ به شيخنا القاضي أبو جعفر السمناني (1052/444)»[177].

رأي الصحابى الواحد أو الإمام:

وها نحن نلاحظ الآن أن الفقيه الظاهري، كمناظر بارع، لم يفته

= لا يدل على عدم وجوده، على ما سوف يقرر بكل صراحة الغزالي في (المنقذ) ص 42.

وإذا لم نسلم أخيراً إلا بتقرير النبي الذي يستند إليه ابن حزم في التخلص من المأزق، فهل من المؤكد أن ذلك نتيجة يقين نهائي كما يزعم؟. . (مراتب ص 92).

(175) الإحكام جـ 4 ص 224 وإحكام ورقة 51 ظهراً.

(176) أنظر ما بعد.

(177) إحكام ورقة 51 ظهراً، والمنهاج ورقة 7 وجهاً وظهراً وإشارات ص 85 - 87.

اقتناص هذه الفرصة حتى يورد كل تلك الخلافات ويقف عندها طويلاً، ملحاً على تفاصيل منها لم يتعرض لها الباجي؛ فهو يذكر موقفاً وسطاً لجماعة ثالثة ترى أنه إذا جاء القول عن الصاحب الواحد أو أكثر من واحد من الصحابة، ولم يعرف له مخالف منهم، فهو إجماع، وإن خالفه من بعد الصحابة رضي الله عنهم؛ وهو قول بعض الشافعيين، وجمهور الحنفيين والمالكيين؛ ولكنه يضيف: إن بعض الشافعيين قال: «إنما يكون إجماعاً إذا اشتهر ذلك القول فيهم وانتشر، ولم يعرف لهم منهم مخالف؛ وأما إذا لم يشتهر ولا انتشر فليس إجماعاً، بل خلافه جائز»[178].

ويتحدث ابن حزم أيضاً عن طائفة أخرى تضيف إلى هذا الشرط الأخير شرطاً آخر يقتضي أن يكون الرأي لأحد الخلفاء الراشدين، وإلا لم يكن إجماعاً؛ وتأتي أخيراً طائفة تزعم أنه ليس شيء من ذلك إجماعاً، ولكنه حجة[179].

السكوت إقرار:

والحجة التي يقدمها الباجي لتأييد رأيه تعتمد على حجية العرف والعادة، قال: «والدليل على ما نقوله أن العادة جارية مستقرة على أنه لا يجوز أن يسمع العدد الكثير والجم الغفير الذين لا يصح عليهم التواطؤ والتشاعر قولاً يعتقدون خطأه وبطلانه، ثم يمسك جميعهم عن إنكاره، وإظهار خلافه، بل أكثرهم يتسرع إلى ذلك ويسابق إليه؛ فإذا ظهر قول وانتشر وبلغ أقاصي الأرض، ولم يعلم له مخالف علم أن ذلك السكوت رضاً منهم به، وإقرار عليه لما جرت عليه العادة»[180].

وفي مقابل هذه الحجة يرى الفقيه الظاهري أن السكوت، أي عدم

(178) الإحكام جـ 4 ص 145.
(179) المرجع السابق جـ 4 ص 219.
(180) إحكام ورقة 51 ظهراً.

وجود الدليل، لا يمكن أن يتضمن العنصر الإيجابي الذي يؤدي إلى إثبات دليل، فيكون به اليقين، بل إنه يظل فقط في حالة الاحتمال. وهنا يبدو ابن حزم محاكياً لأسلوب سقراط في حواره الذي نقله أفلاطون، فيقدم لنا البرهان التالي: «أول ما نسألكم عنه أن نقول لكم: هذا لا تعلمون فيه خلافاً أيمكن أن يكون فيه خلاف من صاحب أو تابع أو عالم بعدهم لم يبلغكم، أم لا يمكن ذلك البتّة؟ فإن قالوا عند ذلك: إن قال هذا القول عالم كان ذلك إجماعاً، وإن قاله غير عالم لم يكن ذلك إجماعاً، قلنا لهم: قد نزلتم درجة، وسؤالنا باقٍ لذلك العالم بحسبه، كما أوردناه سواء سواء؛ فإن قالوا: بل يمكن أن يكون في ذلك خلاف لم يبلغ ذلك العالم، قلنا: فقد أقررتم بالكذب، إذ قطعتم بأنه إجماع، وجوزتم مع ذلك أن يكون الخلاف فيه موجوداً.

«فإن قالوا: بل لا يمكن أن يكون في ذلك خلاف، قلنا: ومن أين لكم بأن ذلك العالم أحاط بجميع أقوال أهل الإسلام؟ ونحن نبدأ لكم بالصحابة رضي الله عنهم، فنقول: بالضرورة ندري يقيناً لامرية فيه أنهم كانوا عشرات ألوف (. . .) كلهم يقع عليه اسم الصحبة؛ ولقد تقصينا من روى عنه فتيا في مسألة واحدة فأكثر فلم نجدهم إلا مائة وثلاثة وخمسين، بين رجل وامرأة فقط، مع شدة طلبنا في ذلك، وتهممنا؛ وليس منهم مكثرون إلا سبعة فقط، وهم عمر وابنه عبد الله وعلي وابن عباس وابن مسعود وأم المؤمنين عائشة وزيد بن ثابت؛ والمتوسطون فهم ثلاثة عشر فقط يمكن أن يوجد في فتيا كل واحد منهم جزء صغير، فهؤلاء عشرون فقط؛ والباقون مقلون جداً، فيهم من لم يرو عنه إلا فتيا في مسألة واحدة فقط، ومنهم في مسألتين وأكثر من ذلك، يجتمع من فتيا جميعهم جزء واحد، هو إلى الصغر أقرب منه إلى الكبر (. . .). ثم انقضى عصر الصحابة رضي الله عنهم، وأتى عصر التابعين فملأوا الأرض (. . .) ليس فيها قرية كبيرة إلا وفيها من يفتي، ولا فيها مدينة إلا وفيها مفتون؛ فمن

الجاهل القليل الحياء المدعي إحصاء أقوال كل مفتٍ في جميع هذه البلاد مذ أفتوا إلى أن ماتوا؟»[181].

والباجي كعادته يهتم بذكر اعتراضات خصومه بقدر ما يهتم بتفنيدها؛ ولقد يحدث نادراً أن يذكر اسم خصمه؛ ومن الممكن أن نفترض أن الاعتراض الأول الذي يتصدى له هنا دون تسمية صاحبه، قد يكون صادراً من ابن حزم الذي قد تمثله فيما سبق ضمناً، وذكره صراحة أيضاً في مواضع أخرى من كتابه (الإحكام)[182].

السكوت عن خوف غير وارد:

ولقد اعترضوا على فقيهنا المالكي بأنه «يجوز أن يكون الواحد والاثنان منهم مخالفاً، ولكنه ترك إنكار ذلك؛ فإن الواحد والاثنين يجوز عليه ترك إنكار المنكر، مع اعتقاده أنه منكر وأنه يجب إنكاره، لكنه تركه عاصياً أو خائفاً».

أما الفقيه الظاهري فإنه يتحدث عن سبب ما (بعض الأمر).

ومع ذلك يحدد الباجي في (المنهاج) أن لدينا هنا رأي أبي علي. بن أبي هريرة (956/345) الذي يرى أنه «إن كان القول من إمام فلا يكون حجة، وإن كان من غير إمام فإنه يكون حجة لجواز أن يتركوا الرد عليه مخافة الافتيات على الإمام»[183]. ومن المتناقضات أن الجزء الأول من إجابة الباجي إذا نظر إليه على حدة، مع اعتبار برهان الخُلف المستخدم، فإنه لا شك سوف يثلج صدر ابن حزم، لأسباب أخرى، حيث إن الفقيه الظاهري ليس مدافعاً متحمساً عن الإجماع، باعتباره دليلاً شرعياً مستقلاً؛ يقول الباجي باختصار، راداً الحجة على خصمه: «إن هذا إن لزمنا لزمكم،

---

(181) الإحكام جـ 4 ص 175 - 178.

(182) المرجع السابق جـ 4 ص 180

(183) المنهاج ورقة 7 ظهراً.

لأن الواحد أيضاً يجوز عليه أن يكذب في قوله، فيظهر خلاف ما يبطن، ويجوز أن يظهر ذلك خوفاً، فيجب ألا تقولوا بصحة الإجماع حتى يعلمنا الله ما في قلوبهم، وكذلك أيضاً فإن أكثرهم يقولون عن غير دليل»[184].

وفي الجزء الثاني من الإجابة يدرس الباجي أساس المشكلة، فيقول موجهاً الحديث إلى خصمه: «إن هذا خلاف الظاهر وادعاء أمر بغير دليل، والأصل ما ذكرناه، لأن الأولى بالصحابة وأهل الفضل، ومن أثنى الله عليهم بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، أنهم لا يتركون إنكار المنكر مع علمهم بوجوب ذلك عليهم، مع ما علم من حالهم أنهم كانوا لا يتقون ولا يخافون أحداً في ذلك؛ وكان بعضهم يرد على بعض ويرشد بعضاً، ولم يحفظ عن أحد منهم أنه خاف في ذلك ولا هاب ولا رهب»؛ ثم يذكر الفقيه المالكي شاهداً على ذلك «ما روي عن محمد بن مسلمة أنه قال لعمر: ولو ملت لقومناك! فقال عمر: الحمد لله الذي جعلني في أمة إذا ملت قوموني!»[185].

ثم يتابع الباجي تحليل الإحساس بالخوف الذي يؤثر في السلوك الديني في المجتمع، ليصل إلى حال الشخص الذي يشله بغي أمير ظالم، أو أكثرية ساحقة، ذات طابع سياسي ديني، عن أن يجهر برأيه، يقول: «إن الخوف لا يمنع من إظهار الخلاف والتنبيه على الجور والظلم، عند الخلوة بمن يأمنه الخائف ويسكن إليه، كما لا يمنع ذلك اليهود ولا النصارى من إظهار سنتهم وتكذيب نبينا ﷺ، مع خوفهم، وكذلك أيضاً لا يمنع الخوف من السلطان الجائر أن يتحدث الناس بجوره وظلمه وإنكار ما هو عليه من سوء طريقته»[186].

---

(184) إحكام ورقة 51 ظهراً.
(185) إحكام ورقة 51 ظهراً ـ 52 وجهاً.
(186) إحكام ورقة 52 وجهاً.

الإجماع لا يمكن أن يجمع كل الآراء:

وأخيراً يقول الفقيه المالكي - ولن يعارضه ابن حزم في ذلك طبعاً، ولكنه يبني على قوله نتيجة مخالفة: «إن ما قلتموه يمنع صحة الإجماع جملة؛ فإنه لا تعلم مسألة نعلم فيها أقوال جميع علماء الصحابة[187]، ولا خمسين منهم؛ فلو لم يكن إجماع إلا ما حصلت فيه جميع أقوالهم لم ينعقد إجماع جملة»[188].

وهكذا إذن ينطلق كل من الفقيه المالكي والمفكر الظاهري من نص واحد، هو القرآن، ومن مجموعة من الأخبار لدى الأول، وخبر واحد لدى الثاني، فيقرر كل منهما صحة الإجماع نظرياً، وعلى درجات مختلفة حقاً، ولكنهما يصطدمان واقعياً، بصعوبات تكاد تكون مستعصية، حتى بالنسبة إلى العصر المثالي، عصر الصحابة. وأمام هذا التفاوت، نجد الباجي، وهو فقيه ممتاز، يشعر بعدم الرضا، ولا يخلص منه إلا بقبول الشكل الناقص من التحقيق الواقعي للإجماع، مع الاحتفاظ للنظرية بكل متطلباتها. أما ابن حزم - وهو فقيه ممتاز بلا ريب، ولكنه مثالي ينتظر، شأنه في غير الفقه، سواء في السياسة، أو في الأخلاق، إلى درجة أن بعضهم قد تكلم عن موقفه الذي يؤمن بالرجعة الإمامية[189] - فهو يبحث دون كلل عن الشكل الكامل من التحقيق الفعلي للإجماع؛ وهو يزعم كما رأينا أنه قد عثر عليه، وقدم له عينات في كتابه: (مراتب الإجماع)، وكتابه: (الإعراب عن الحيرة والألتباس). صراع أبدي، كما يقال، بين أصحاب الاتجاه المحافظ الكامل على الشرعية الذين لا يقبلون سوى التطابق المطلق للواقع مع الفكرة، وبين أصحاب الاتجاه الواقعي الذين يريدون ألا يتورطوا في

---

(187) الحديث عن العلماء من الصحابة يدخل تمييزاً هاماً، تجاوز عنه ابن حزم عندما كان يتحدث عن عشرات الألوف من الصحابة المجاهدين، أنظر الإحكام جـ 4 ص 176.

(188) إحكام ورقة 52 وجهاً وإشارات ص 87.

(189) أنظر ما مضى.

تأريث الانفصال، فهم يقبلون الواقع في اقترابه من الفكرة المتصورة!.

ويُعرض أيضاً على فقيهنا المالكي حتى يصل إلى حد ألا يقول بغير التحقيق المحسوس الكامل للإجماع، فيقال له: «يعلم ذلك بالخبر عنهم، كما يعلم اليوم إجماع أصحاب الشافعي على مسألة، وأصحاب مالك على مسألة، مع كثرتهم وافتراقهم».

سكوت العالم ليس إلا أمارة اقتناع:

ويجيب الباجي بأن ذلك أيضاً لا يصح إجماعاً عن «أصحاب مالك والشافعي إلا بما ذكرنا أن يقول بعضهم قولاً، ويظهر وينتشر ويسكت الباقون»؛ ويضيف الباجي: «أن الساكت إذا انتشر القول لا يخلو أن يكون سكت لأنه لم يجتهد ولم ينظر في تلك الحادثة، أو يكون سكت لأنه بعدُ في مهلة النظر، أو يكون سكت مع علمه ببطلان القول الظاهر، أو يكون سكت إقراراً منه بصحته ورضى به. ولا يجوز أن يكون سكت لأنه لم يجتهد ولم ينظر، لأن العادة جارية عند ظهور مقالة وتجددها بتوفر العلماء على النظر والحرص على الاجتهاد في حكمها، وتأمل صحتها من سقمها، فيستحيل أن تنقرض أعمار السامعين ولم ينظروا في حكم تلك الحادثة الطارئة المتجددة، مع ما جرت به العادة من لهج النفوس بمثلها، لأن هذا نقض ما جرت به العادة. ويستحيل أيضاً أن يكون سكت لأنه في مهلة النظر، لأن العادة جارية بأن العدد الكثير والجم الغفير، إذا شغفوا بحكم حادثة، وتوفرت هممهم عليها، فلا بدّ من أن يكون فيهم صاحب البديهة الذي يسرع إليه ظهور الأمور والأحكام؛ ولا يجوز أن يكونوا كلهم قد اتفقوا على أنه لم يظهر لأحد منهم حكم هذه الحادثة، لأن ذلك خلاف ما جرت به العادة. وأيضاً فإن النظر لا يكون أكثر من مدة العمر، فقد انقضت أعمارهم وذهبت آثارهم، ولم يسمع لأحد منهم خلاف في تلك الحادثة، فلا معنى للتعلق بكونهم في مدة النظر. وأيضاً فإنهم لو كانوا في مهلة النظر لوجب بجري العادة أن يقول واحد منهم: لم يبن هذا القول ولم

أعلم صحته، وإن هذه المسألة مشكلة؛ ولما لم يسمع منهم شيء من ذلك وجب حمله على رضاهم وتسليمهم؛ ويستحيل أن يكونوا تركوا الرد مع علمهم ببطلان قول القائل، لأن ذلك نقض العادة، على ما بيناه. وأيضاً فإن ذلك إجماع منهم على الخطأ، فلم يبق إلا أن يكونوا سكتوا رضاً منهم بحكمه، وتصديقاً منهم بقوله»[190].

«ودليل رابع، وهو أن المعلوم بجري العادة وما نشاهده من حال الناس وما جبلوا عليه أن من قال بمقالة في محفل وجماعة مدعين لذلك العلم، متأهلين للتصدر فيه، وكان كل الجماعة، أو أكثرها، أو واحد منها، مخالفاً له فيما قاله، فإن العادة جارية بأنه لا بدّ من مناقضته فيما قال ومخالفته فيه وإظهار الإنكار عليه أو التشكك فيه إن لم يتقدم له فيه نظر، والتخوض في صدقه، بل وربما رام مخالفته من يعتقد صدقه وصواب حكمه، تحككاً للجدل، وطلباً للمجاراة والمباحثة»[191].

الحق واحد، والسكوت يثبته:

وقد اعترض على فقيهنا المالكي «بأن سكوت الساكت عن القول لا يدل على الرضى به، ولا على أنه مذهب له، لأنه قد يسكت عن إنكار القول في فروع الديانات، لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب، ويسكت لاعتقاده أن مخالفه غير آثم، بل هو مأجور فيه؛ وإذا احتمل هذا لم يجب حمله على الرضى به».

والباجي يدعي كذب هذه المقولة، وهو لا يسلم أنه كان من بين الصحابة من يعتقد أن كل مجتهد مصيب بالضرورة، فيطلب من خصمه الدليل على ما يقدمه. بل «إن العادة جارية بالمناقضة والمخالفة لمن قال بغير قوله، وإن اعتقد أنه مصيب»؛ ثم يقذف الفقيه المالكي في وجوه

---

(190) إحكام ورقة 52 وجهاً.

(191) السابق ورقة 52 ظهراً.

معارضيه بقوله: «كما أنكم تناقضوننا وتخالفوننا في مسائل، تعتقدون أن كل مجتهد فيها مصيب، ولا يمنعكم ذلك من إظهار مخالفتنا، وعلى ذلك استقرت العادة، فلا يجوز ادعاء نقضها»[192].

ويحسن بنا أن نتوقف قليلاً لنلفت النظر إلى أن الباجي ربما كان، تبعاً لحاجات المناظرة، لا يعبر تعبيراً كاملاً عن رأي مذهبه. ولا ريب - كما يذكر هنري لاووست - أننا وإن كنا نسلم بأن «شرع الله، كالحق، واحد»، فإننا أيضاً نسلم بأن «وحدة شرع الله في الفروع هي موضع مناقشة عنيفة»؛ ومع ذلك يذكر لاووست أن «جمهور المتكلمين يرون أن كل مجتهد مصيب، ومنهم الأشعري وأبو بكر بن العربي من بين المالكية، وأبو علي وأبو هاشم بين المعتزلة؛ بيد أن مالكاً يرى أن مجتهداً واحداً يمكن أن يكون مصيباً، ونفس الرأي لفخر الدين الرازي»[193]. ولقد سبق لمؤلف (محاولة دراسة لنظريات ابن تيمية) أن أشاد بتعظيم ابن تيمية (1328/728) للاجتهاد، وذكر أنه كان يرى أن «كل مجتهد صادق له عند الله أجر لقاء جهده وحده، فإذا أصاب الحق ضوعف له في الأجر»[194].

ومن المعلوم أن للغزالي موقفاً مماثلاً للموقف الذي عرضناه لابن تيمية[195]؛ ولكن من المعلوم بخاصة فيما سبق أن ذكرناه في هذه الصفحات أن ابن حزم، إذ يقول بأن إجماع علماء الأمة لا يمكن أن يكون إلا على نص، هو الذي يؤكد أن «من وافق ذلك النص هو صاحب الحق المأجور مرتين، مرة على اجتهاده وطلبه الحق، ومرة ثانية على قوله بالحق واتباعه له»؛ ثم يضيف من ناحية أخرى: «ويكون من خالف ذلك النص

---

(192) السابق.

(193) Essai, pp. 228 - 229 et note 1.

(194) السابق.

(195) المنقذ ص 30 - 31.

غير مست ـيز لخلافه، لكن قاصداً إلى الحق، مخطئاً مأجوراً أجراً واحداً على طلبه الحق، مرفوعاً عنه الإثم إذ لم يعمد له»[196].

المصلحة العامة لا تعلل السكوت:

والاعتراض التالي يعرض مرة أخرى لشعور الخوف، لا من منطلق الحرص على صيانة النفس، بل آخذاً في اعتباره المصلحة العامة، ويروون في هذا قول الصحابى أبي هريرة: «لو حدثتكم بكل ما سمعته من رسول الله لقطعتم هذا البلعوم»[197].

ويرى الفقيه المالكي أن هذا الاعتراض خطأ، أولاً «لأن المعروف من الصحابة أنهم كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ولا يخافون في الله لومة لائم، ولا يجوز أن يخافوا في إظهار الحق مضرة، مع كونهم متناصرين على إظهاره؛ ولذلك ظهر منهم مخالفة بعضهم بعضاً، ورد بعضهم على بعض، ولم يخافوا من ذلك مضرة؛ وقول أبي هريرة لا يعترض على المعلوم المقطوع به؛ ولو سلمنا ذلك لحمل على أنه سمع من النبي ﷺ ذكر قوم بشر بأعيانهم وأسمائهم من أهل الفتنة ممن علم أنه لا يعتصم منهم، فخاف من ذكر ذلك؛ ولا يجوز أن يحمل على أنه قد سمع شرائع وأحكاماً من النبي ﷺ، خاف من ذكرها ونقلها؛ ولو جاز ذلك لجاز أيضاً أن يسمع غيره من النبي ﷺ أحكاماً كثيرة وشرائع وآيات من القرآن وسوراً يخاف من إيرادها ونقلها. وفي هذا إبطال ما قالوه».

ويضيف الباجي جواباً آخر وهو «أن هذا لو لزمنا للزمكم، لأنه يجوز

---

(196) الإحكام جـ 4 ص 129.

(197) المعجم جـ 1 ص 215، وهو يشير إلى أن الحديث لم يرد إلا في البخاري الذي ذكره في كتاب العلم رقم 42؛ وقد أورد المعارض على الباجي حالة ابن عباس، وهي ليست ملائمة تمام الملاءمة، لأنها تتصل بالنوع الأول من الخوف؛ فقد أجاب على من انتقده حين لم ينكر على عمر في حياته مسألة العَوْل قائلاً له: «هلا قلته وعمر حي؟» فقال: «هبته، وكان رجلاً مهيباً!».

أن يكون في القائلين أيضاً من يبطن خلاف ما يظهر مخافة، ويقول ما لا يعتقده مساعدة، وهذا يبطل القول بالإجماع جملة»[198].

وفي ختام هذه الإيضاحات كلها يقرر الباجي بأنه «إذا ثبت ذلك فإنه متى علم من الساكتين الرضى بالقول والتصويب له، بنطق أو إشارة أو شاهد حال، أو قصد بالخطاب أو سكوت، كان ذلك إجماعاً، ويحصل به العلم بالنقل عن الأمة».

العالم الممنوع مؤقتاً يستطيع نقض الإجماع:

ثم يثير الفقيه المالكي، فضلاً عن ذلك، حالة المسلمين الذين يعتبر رأيهم ذا قيمة في تحقيق الإجماع، ومع ذلك لم يستطيعوا التعبير عنه، سواء لأنهم يعيشون في دار الحرب أو لأنهم معزولون في جزيرة من الجزائر؛ وعندما تصل معارضتهم المحتملة إلى الأمة فإنها تكفي لمنع إعلان الإجماع على المسألة المطروحة[199].

ومع ذلك يورد الباجي في (المنهاج) - وهو مؤلف بعد (إحكام الفصول)، ويحيل إليه في كثير من المواضع - بعض الفوارق الدقيقة لتطرية موقفه الأولي الذي يوصف بأنه متشدد؛ وهكذا توصل إلى إقرار ثلاثة شروط تجعل رأي الصحابي، أو الإمام المشهور، إجماعاً، حين لا توجد أية معارضة محتملة. والشرط الأول «أن يكون الحاكم له من تتيسر قضاياه وتنتشر، كالخلفاء والأئمة»؛ ومثال ذلك «احتجاج المالكي في أن امرأة المفقود يضرب لها الأجل، ثم تفارقه إن شاءت، بما روي عن عمر أنه حكم بذلك ولم يخالفه أحد من الصحابة؛ فثبت أنه إجماع؛ فيقول الحنفي والشافعي: هذا قول واحد من الصحابة ولا يصير لك حجة إلا بالظهور

---

(198) إحكام ورقة 52 ظهراً.

(199) المرجع السابق ورقة 52 ظهراً - 53 وجهاً.

والانتشار ولا يصح دعوى الإجماع في مثل هذا، لا سيما وقد تفرقت الصحابة في الآفاق، وتبددت في البلاد». [200].

وأمام هذه الحجة التي تعتبر كذلك تقليدية في فكر الفقيه الظاهري، ينصح الباجي المناظر المالكي حديث العهد بالمناظرة أن «يبين ظهوره [هذا القول من عمر]، وانتشاره، بأن يقول: إن قضايا عمر كانت مما تظهر وتنتشر وتنقل إلى البلاد، ويتحدث بها الركبان، وتتخذ سنة يقتدى بها، وكان يكتب بكثير منها إلى عماله في الآفاق، ولا يقوم على معظمها إلا بعد المساءلة للصحابة، والبحث عن الآثار والسنن فيها؛ ومثل هذه الحادثة يتكرر ويكثر، وقد ظهر لخليفة الوقت والمقتدى به في العلم فيها حكم، فلا بد أن يتحدث به ويشتهر؛ فإذا لم يعرف له فيها مخالف، ولا ظهر له منابذ، كان الظاهر الرضى به والإجماع عليه» [201].

والشرط الثاني يختص بالقضية المعالجة؛ قال الباجي: «أن يكون المحكوم فيه أمراً شائعاً، لا يخفى مثله في الغالب»؛ وذلك «نحو استدلال المالكي في صلاة التراويح[202] في رمضان بما روى أن عمر جمع الناس على أبي بن كعب فصلى بهم، وأقرته الصحابة على ذلك، ولم يظهر له مخالف فثبت أنه إجماع».

إن المعارضة لا تتسم بأصالة كبيرة، مثلها في ذلك مثل إجابة

---

(200) المنهاج ورقة 45وجهاً وظهراً.

(201) المنهاج ورقة 45ظهراً.

(202) هي صلاة نافلة مشهورة «فرضت السنة أداءها في جماعة» في رمضان فقط، بعد صلاة العشاء وترك تحديد عدد ركعاتها لتقدير المصلي بحسب وسعه؛ وبموجب التوقيف، ذلك التحفظ المتردد أمام كل ما لم يكن من أمر الله يمكن للفرد أن يؤدي عشرين ركعة تبعاً لمذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد، كما يمكنه أن يؤدي ستاً وثلاثين، أو ثلاث عشرة، أو إحدى عشرة ركعة تبعاً لمالك أنظر Henri Laoust, Essai, p. 331 et note 1. وأما عن الاستعمال المحدد لكلمة توقيف، أو توقف، فانظر ما مضى.

الباجي؛ فإذا قال المخالف: «إن هذا لا يصح فيه دعوى الإجماع، لأنه لا يعلم في ذلك انعقاد الإجماع، لا سيما مع افتراق الصحابة في الأوطان»، أجاب الباجي بأن «هذا مما يشيع ويشنع، ولا يجوز أن تخفى مثل هذه القضية العظيمة عن أحد من المسلمين في أقطار الأرض ولأقاصي البلاد، كما لا يجوز أن يخفى عليهم إحداث صلاة سادسة، وصوم شهر ثان، أو قتل خليفة، فإن ذلك من الأمور التي جرت العادة بظهورها وانتشارها، فإذا لم يعلم فيه خلاف ثبت أنه إجماع»[203].

والشرط الثالث يتصل بالجمهور، وهو الشاهد السامع لتسلسل القضية؛ قال الباجي: «أن يكون ذلك بحضرة جماعة كثيرة، ومشهد عظيم مشهور»؛ ويضرب الفقيه المالكي مثالاً على ذلك أن يستدل المالكي على أن الغسل يوم الجمعة ليس بواجب بما روي أن عثمان بن عفان - رضي الله عنه - دخل يوم الجمعة المسجد، دون أن يغتسل، ولم ينكر عليه عمر ذلك، وهو خليفة؛ فهذه - كما يقول الباجي - حالة إجماع، لأنها وقعت يوم حشد كبير للصحابة، ولم يخطر ببال أحدهم أن يظهر استنكاره فيما يتعلق بالصفة الاختيارية للغسل في هذه الصلاة الجماعية.[203].

---

(203) جاء في الخبر أن عثمان دخل المسجد بينا عمر بن الخطاب في الخطبة يوم الجمعة فناداه عمر: «أية ساعة هذه؟»، قال: «إني شغلت فلم أنقلب إلى أهلي حتى سمعت التأذين فلم أزد أن توضأت!» فقال عمر: «والوضوء أيضاً؟ وقد علمت أن رسول الله ﷺ كان يأمر بالغسل». ويلاحظ الباجي في هذا في ملاحظة أخرى هي أن عمر قد أقر عثمان على ترك الغسل، والصحابة حضور، ولم ينكر أحد، مع كثرتهم وتوفر عددهم في ذلك اليوم؛ فثبت أنه إجماع (المنهاج ورقة 45 ظهراً). وانظر صحيح البخاري الذي يعتني أيضاً بذكر أن الخليفة ذكر للقادم أمر الرسول، إلا أنه في مقابل ذلك لم يورد ذكراً لعثمان إلا بهذه العبارة «إذ دخل رجل من المهاجرين من أصحاب النبي» (طبعة القاهرة جـ 2 ص 3). ونذكر فضلاً عن ذلك رأي الفقيه المالكي في نسخ السنة بالإجماع، وهو توقع محتمل حين يقوم الإجماع - وهو لا يعتبر عنده دليلاً، بل يجب أن يصدر عن دليل آخر - حين يقوم على دليل يشير إلى نسخ حكم السنة بحكم آخر من السنة؛ وهنا لا يفصح الباجي عن نفسه، وإنما يقصده ضمناً، وإلا فإنه يتناقض مع نفسه.

حجية الإجماع وروح التقليد:

ولن يلبث الفقيه الظاهري ـ بالتوازي مع هذه الاعتراضات الموجهة ضد هذا الإجماع، من حيث الوجود المحتمل للخلاف ـ أن يكشف في قبول هذا المبدأ عن عقلية ممهدة للتقليد، عقلية ذات قدر من الخطورة كبير، ولا سيما أنها نمت وازدهرت على يد تلاميذ شيوخ المذاهب الكبرى في الفقه والكلام، مستهدفين فرض مذاهبهم الخاصة. فهو يؤكد أن قبول رأي عالم واحد معناه التقليد؛ وعليه فإنه يقول بإيجاز: «كل من قلد إنساناً بعينه فقد خالف الجماعة»، وإذن فقد خالف الإجماع[204].

ثم يذكر فضلاً عن ذلك أن النبيﷺ أثنى على أصحابه، وعلى قرن التابعين، ثم على القرن الثالث؛ فإذا أثنى عليهم فلكي يبين بوضوح للمسلمين أنهم حقيقة «الجماعة التي لا ينبغي أن تخالف، وكل من خالفهم فهو أهل الباطل، ولو كانوا أهل الأرض؛ وتلك القرون الثلاثة هي التي لم تقلد أحداً، وإنما كانوا يطلبون القرآن والسنن، فنحن معهم»؛ وأخيراً فإن هذا الإجماع في ذاته يحمل الدليل على بطلان التقليد[205]. ثم يقذف الحنيفة، أكثر الناس في نظره معارضة لهذا الإجماع، بقوله: أنه لا يوجد شخص، حتى ولو كان قليل التضلع في الأخبار، مؤمناً أو غير مؤمن، يجرؤ على القول عن ذلك العصر بأن صحابياً فذاً أو مع آخرين قد مال إلى رأي أحد الصحابة الكبار ممن يراهم أكثر اختصاصاً، فيتبناه على علاته، وذلك على حساب صحابي آخر لا يخصه بأي اهتمام؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى التابعين والعلماء في القرون التالية؛ ثم يحسم الأمر قائلاً: فالأمر إذن أمر إجماع كلي قاطع ويقيني[206].

بيد أنه يلاحظ أن الحنفية ـ على الرغم من أنهم يعرفونه جيداً،

---

(204) الإحكام جـ 4 ص 198.
(205) السابق.
(206) السابق.

ويسلمون به، ومن ثم لا يستطيعون أن ينكروه ـ يعارضونه ولا يهابون أن يحدثوا فيه ابتداعاً.

وعلى أية حال، فهم ينقسمون إلى فريقين: الأول يتبع أبا حنيفة اتباعاً أعمى، ودون بحث عن دليل، أو جهد لتحصيل برهان، على حين أن الثاني قد جعل همه أن يستغل كل ما قد يتيح لآراء الشيخ أن تتغلب، وذلك رغم اختلافهم، بل رغم تناقضهم الداخلي؛ ويذكر الفقيه الظاهري أن من المعروف أن الإمام قد يكون لديه في الحالة الواحدة رأي بالتحليل وآخر بالتحريم. ويؤكد ابن حزم أن هناك فريقاً ثالثاً يشرك مع أبي حنيفة في هذه الميزة رجالاً هم أبو يوسف والشيباني والحسن بن زيد وزفر. ويتابع حديثه قائلاً: ويسير المالكيون والشافعيون في نفس الطريق. ويختم حديثه بأنهم مهما قدموا من أكاذيب يسهل رفضها، ومن ادعاءات فجة عن الإجماع، فلم تكن هذه سوى مواقف معارضة للإجماع الحق[207].

2 ـ خلاف واختيار:

ويتابع ابن حزم إدانته لمبدأ قبول رأي الصحابي الواحد أو الإمام، فيرفض أن تكون له قوة الإجماع الذي قد يخوله إياه عدم وجود خلاف محتمل. وهو يأتي إلى دراسة نقطة مترتبة بالضرورة على ذلك، هي نقطة «إقفال باب الاختيار» الذي يجب أن يلتزم به كل تلميذ إثر وفاة شيخ مذهبه. إن مناقشة الفقيه الظاهري لا تعمد إلى الجوهر ـ ما دامت الإدانة في هذه النقطة نابعة من إدانة الأخرى ـ ولكنها تستهدف الصياغة التي ظهرت صفتها المتناقضة والتحكمية، وقيامها على الهوى؛ فهو يذكر أولاً أن كل تلميذ يحرم على نفسه الاختيار بعد موت شيخه، فيرى بعضهم أن يكون ذلك بعد وفاة أبي حنيفة، بل بعد وفاة تلميذيه: أبي يوسف والشيباني.

(207) الإعراب 1 ورقة 125 ظهراً ـ 132 وجهاً، والإعراب 2 ورقة 149 وجهاً ـ 150 وجهاً.

ويضيف من ناحية أخرى أن مالكياً من أشهر المالكية هو(*) بكر بن العلاء (955/344) يقول: «ليس لأحد أن يختار بعد التابعين من التاريخ»، أي بعد سنة 200 هجرية؛ ويحدد آخر نفس القضية، فيزعم أن مرحلة هذا الاختيار تتوقف بموت الأوزاعي (773/157) وسفيان الثوري (778/161)، ووكيع بن الجراح الكلابي (812/197) وعبد الله بن المبارك مولى بني حنظلة (797/181)[208].

ولا ينسى الفقيه الظاهري أن يذكر هنا هذا الغلو في تحديد التاريخ والذي أثر عن هذا المالكي المعروف، ابن العلاء، فيقول: «ويقال لبكر من بينهم: فإذ لا يجوز الاختيار بعد المائتين عندك ولا غيرك فمن أين ساغ لك، وأنت لم تولد إلا بعد المائتين بنحو ستين سنة، أن تختار قول مالك، دون من هو أفضل منه من الصحابة والتابعين، أو من هو مثله من فقهاء الأمصار، أو من جاء بعده متعقباً عليه وعلى غيره ممن هو أعلم منه بالسنن وأصح نظراً أو مثله كأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه (853/238)، وغيرهما؟»[209].

ثم يضيف قائلاً: «إن قولك هذا السخيف الدال على ضلالة قائله وجهالته وابتداعه ما لم يقله مسلم قبله، فوجب أن أشهب (819/204) وابن الماجشون (828/213) ومطرف بن عبدالله (حوالى 835/220) وأصبغ بن الفرج (839/225) وسحنون بن سعيد (854/240) وأحمد بن المعذل (القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)، وهم أئمتك بإقرارك كان لهم أن يختاروا إلى أن انسلخ ذو الحجة من سنة مائتين؛ فلما استهل هلال المحرم من سنة إحدى ومائتين، وغابت الشمس من تلك الليلة حرم عليهم في الوقت بلا مهلة ما كان مطلقاً لهم قبيل ذلك من الاختيار؛ فهل سمع بأسخف

(*) كذا هو في الإحكام، وذكره المؤلف باسم (أبو بكر) (المعرب).

(208) الإحكام جـ 4 ص 225.

(209) الإحكام ج 4ص 225-226.

من هذا الاختلاط؟ وليت شعري! ما الفرق بين سنة مائتين وبين سنة مائة وبين سنة ثلاثمائة أو أربعمائة أو غيرها من سني التاريخ؟»[210].

ولا يقل موقفه مع المالكية الآخرين عن ذلك، فضلاً عن أنه مع الحنفية؛ فبعد أن قام باختبار زمني دقيق لتحديد الحقبة الفاصلة بين مالك والشافعي من ناحية، وبين كبار المحدثين من ناحية أخرى، وصل إلى تأكيد أنه «لم يكن بين آخر فتيا مالك، وأول وقت فتيا أحمد وإسحاق وأبي ثور (854/240) إلا عشرين عاماً». ثم يتساءل ابن حزم في غضب قائلاً: «أفي مدة عشرين عاماً يغلق باب الاختيار؟»[211] ويمضي في قوله مرة أخرى مع كثير من العنف: «وأما خلاف أبي حنيفة ومالك ففرض على الأمة؛ لا نقول: مباح، بل فرض لا يحل تعديه، لأنهما لا يخلوان في كل فتيا لهما من أحد وجهين لا ثالث لهما أصلاً؛ إما موافقة النص من القرآن والسنة الثابتة، وإما مخالفة النص كذلك؛ فإن كانت فتياهما أو فتيا أحدهما موافقة نص القرآن أو السنة فالمتبع هو القرآن والسنة (..)! وإن كانت فتياهما مخالفة للنص فلا يحل لأحد اتباع ما خالف نص القرآن والسنة»[212].

3 ـ إجماع الصحابة وخلاف التابعين:

وإذا ظللنا في نطاق الخلاف، وما يضع من صعوبات في طريق تحقيق الإجماع، فإننا نستطيع أن نرى ـ مع الظاهرية، ومع مالكية الباجي بخاصة ـ مشكلة أخرى قد تبدو معارضة للسابقة، فيما يتعلق بمفهومها على الأقل، تلك هي احتمال تحقيق إجماع الصحابة على الرغم من المخالفة التي تبدو من تابعي المعاصرين لهم.

---

(210) المرجع السابق جـ 4 ص 225-226، وابن حزم هنا، وهو يفند مذهب خصمه الذي يحدد نهاية عصر الاختيار بنهاية العصر الثاني، عصر التابعين، يجعل العصر قرناً، وفي موضع آخر أكثر تحديداً، وبعد بحوث تاريخية دقيقة، يجعل هذا التاريخ حتى عام 180، السنة التي مات فيها آخر التابعين (المرجع السابق جـ 4 ص153).

(211) السابق جـ 4 ص 227.

(212) السابق جـ 4 ص228.

والباجي يرى أن داود مؤسس الظاهرية لا يعير هذا الخلاف أدنى قيمة؛ ولنا أن نفترض أن تلميذه ابن حزم يرى نفس الرأي، مع أن هذه الحالة لا يبدو أنه قد تصورها. وابن حزم يرى في الواقع أنه بما أن الخلاف في ذاته لا أهمية له، وبما أن كل صحابي جائز عليه الوقوع في الخطأ، وكل تابعي هو بحكم تلقيبه نفسه من لم يستطع أن يلقى النبي، أو أن يكون بحضرته، حتى ولو كان من معاصريه، وما دام الإجماع لا يمكن أن يقوم إلا على نص تلقاه راويه سماعاً، مباشرة وبلا واسطة، فمن المعقول إذن أن يكون الإجماع الحق الجدير بهذه الصفة هو إجماع الصحابة، شهود الوحي.

ويعلن الفقيه المالكي بتنبيه لرأي جمهور العلماء الذاهب إلى أن التابعي يمكن أن يحول دون تحقيق إجماع الصحابة، قال: «إذا عاصر التابعي الصحابة وخالفها قبل انعقاد الإجماع، وكان من أهل العلم، فإنه لا ينعقد الإجماع بمخالفته؛ وهذا قول أكثر أهل العلم»؛ واستدلال الباجي لا يقدم شيئاً جديداً، بالنسبة إلى ما سبق أن عرضناه بشأنه، وليس من المفيد أن نقف عنده طويلاً؛ فهو أولاً يلاحظ «أن التابعي أحد المؤمنين وأحد العلماء، وربما كان عنده من العلم ما لم يكن عند كثير من الصحابة؛ فإذا خالف الصحابة في قول، كان ما اتفقت عليه قولاً لبعض المؤمنين، فلا يتناوله الدليل على صحة الإجماع»[213].

ويضيف من ناحية أخرى: «ومما يدل على ذلك أيضاً إجماع الصحابة والتابعين الموجودين معهم على تسويغ التابعي الخلاف للصحابة، والاعتبار بقوله (. . .)؛ وكذلك فإن كثيراً من أصحاب عبدالله كعلقمة والأسود كانوا يفتون مع وجود الصحابة، وكذلك سعيد بن المسيب والحسن البصري وأبو سلمة بن عبد الرحمن وسالم بن عبد الله، وغيرهم من التابعين، كانوا

(213) إحكام ورقة 49 ظهراً.

يفتـون ويخوضون مع الصحابة في العلم»[214].

وفضلاً عن ذلك إن هؤلاء الصحابة في طبقتهم كانوا يرفضون أية تفرقة تقوم على أساس السبق في الإسلام أو السن أو الموطن؛ قال: «ومما يدل على ذلك اتفاق الصحابة على الاعتداد بقول عبد الله بن الزبير وعبد الله بن عباس والحسن والحسين، وصغار الصحابة، ومن أسلم بعد الفتح مع المهاجرين الأولين، ولم يعتبر في ذلك الفضيلة؛ ولو اعتبر في ذلك لما اعتد أحد بخلاف صغار الصحابة مع جلتها، ولا اعتد بخلاف من أسلم بعد الفتح مع قول السابقين إلى الإسلام، ولا اعتد بخلاف الأنصار مع اتفاق أقوال المهاجرين»[215].

وبمناسبة الاعتراض التالي المؤسس على قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونـوا شهداء على النـاس ويكون الـرسول عليكم شهيداً﴾[216]، فجعل الصحابة شهداء على الناس، يعود الفقيه المالكي إلى حجة مألوفة لديه، قال: «والجواب أن هـذا خطاب لجميـع الأمة ممن صحب النبيﷺ، ومن يأتي بعد فهم شهداء على سائر الأمم؛ وجواب ثان، وهو أنه ليس في كونهم شهداء على الأمة ما يدل على وجوب تقليد الأمة لهم، لأن المشهود عليه لا يتبع الشاهد في المستقبل، وإنما الشهادة تتعلق بفعل ماض؛ وجواب ثالث هو أنه يحتمل أن يراد به وجوب اتباعهم فيما أجمعوا عليه قبل بلوغ التابعي حد الاجتهـاد»[217].

وفي اعتراض آخر: «استدلوا بما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت لأبي سلمة: مثلك يا أبا سلمة مثل(*) الفروج يسمع الديكة تصرخ

---

(214) إحكام ورقة 49 ظهراً و 50 وجهاً.

(215) السابق ورقة 50 وجهاً.

(216) البقرة/ 143

(217) إحكام ورقة 50 وجهاً.

(*) هنا أقحم المؤلف عبارة: (كمثل حرف ب من البسملة) ولا معنى لها في السياق، ولا علاقة لها بقول عائشـة (المترجم). وإنما هو خطأ في القراءة جر إليه فساد خط الناسخ (المؤلف).

فيصرخ معها. وذلك إنكار منها عليه مناظرة عبدالله بن عباس والصحابة، والدخول معهم في الاجتهاد».

وإجابة الباجي مشوقة، من حيث إنها تتصل بأسلوب الحديث؛ فإن نصاً ينطق بتنغيمين مختلفين يمكن أن يعطي معنيين مختلفين؛ ولقد كانت عائشة تداعب مجرد مداعبة هذا التابعي الشاب، وتعبر عن دهشتها من أن تراه، وهو بعد فتى حدث، يتكلم عن الغسل من التقاء الختانين.

4 ـ خلاف الصحابة على قولين، وجواز أن يقول العلماء برأي ثالث:

وعلى صعيد الخلاف والصحابة أيضاً، يجب أن نذكر نقطة احتكاك أخرى بين فريقين: الأول المالكية بأجمعهم ـ ويذكر الباجي كمثال الفقيه أبا تمام، والشافعية ـ والثاني المعتزلة والظاهرية، وبعض أصحاب أبي حنيفة، فيما حكاه عنهم القاضي أبو الطيب (450/1058)[218].

ونحن معنيون هنا ـ فضلاً عن عنايتنا بالمذهب المالكي ـ بالمذهب الظاهري بعامة، وابن حزم بخاصة؛ ذلك أن هذه المشكلة لا يبدو أنه قد واجهها على صورتها المذكورة في عنوان هذا الموضوع؛ فإن ما نعرف منه يسمح بأن نصله بالموقف الظاهري المعارض بداهة لموقف الباجي، على صعيد المبدأ على الأقل.

فالفقيه الظاهري يقول: «إن الاختلاف لا حكم له إلا الإنكار له والمنع منه، وإيجاب القول على كل أحد بما أمر الله تعالى به في كتابه، أو على لسان رسولهﷺ فقط ولا مزيد»[219]. وإذن، فاختلاف الصحابة ـ ككل اختلاف آخر، حتى ولو ارتد إلى رأيين في الحالة المعنية ـ لا يمكن أن تكون له قيمة في التشريع الديني.

---

(218) السابق ورقة 55ظهراً.

(219) الإحكام جـ 4 ص155.

والحجة التي يقدمها هنا الفقيه المالكي ذات أهمية، لأكثر من اعتبار ؛ ذلك أنها كدأبه صارمة، مباشرة، بسيطة، ذات سلوك منهجي، لا تعرف الميل أو الإفراط، وهي غالباً أصيلة، وذات قالب جديد.

وينبغي ملاحظة أن الفقيه الظاهري، على الرغم من قوة فكره وتميز أسلوبه في التعبير، لا يتيح لنا دائماً أن نكشف من تحت قلمه عن هذه الصفات.

ولنأخذ أولاً مثالاً واضحاً ومحدداً ساقه الباجي ليوضح الدليل الذي يمكن أن يواجه به المالكي الشافعي؛ «فقد افترق الصحابة على قولين، لا ثالث لهما، فلا يجوز لغيرهم اختراع قول ثالث؛ وذلك مثل استدلال المالكي على الشافعي في أن أشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة، بأن الصحابة بين قائلين: قائل يقول ما قدمناه، وقائل يقول: أشهر الحج شوال وذو القعدة، وعشر من ذي الحجة؛ فمن قال: وتسع من ذي الحجة فقد خالف إجماع الصحابة، لأنهم لم يسوغوا الخلاف ولا الاجتهاد إلا في ذينك القولين، وقد أجمعوا على بطلان ما خالف ذلك»[220].

والواقع أن الباجي يفسر ذلك في كتابه (إحكام الفصول) بقوله: «والدليل على ما نقوله أنهم إذا أطبقوا على القولين فإنهم قد عينوا لنا أن الحق متردد بينهما، وأجمعوا على أن الحق لا يكون في غيرهما؛ فالقائل بغيرهما قائل بما قد أجمعت الصحابة على بطلانه وتحريم القول به»[221].

ولكن المناقض يعترض قائلاً: «لا نعلم أنها [الصحابة] إذا أجمعت على قولين فقد حرمت خلافهما، وأيقنت أن الحق في أحدهما»؛ وهنا يلجأ الفقيه المالكي إلى التعليل مرة أخرى ببرهان الخُلف قائلاً: «والجواب أنه لو جاز هذا لجاز أن يقال: إنها إذا أجمعت على قول واحد لا يعلم

(220) المنهاج ورقة 7 ظهراً.

(221) إحكام ورقة 55 ظهراً و 56 وجهاً.

تحريمها لخلافه وتيقنها أن الحق فيه، وإذا لم يجز هذا لم يجز ما قلتموه».

ويرد الباجي على الخصم الذي يرى في هذه الحالة المحددة «أن الله تعالى إنما أوجب علينا اتباع حجة الإجماع، وإذا اختلفوا على قولين فلا إجماع لهم»، فيقول الباجي: «والجواب أن هذا غلط، لأنهم قد أجمعوا على تحريم ما عدا القولين، وعلى أن ما خالفهما باطل».

ويأتي الاعتراض التالي مستدلاً «بأن الصحابة إذا اختلفت على قولين فقد أطبقوا على أن المسألة مسألة اجتهاد، فيجب للعالم أن يقول فيها بما يؤديه إليه اجتهاده»؛ ويرد الباجي قائلاً: «إن هذا خطأ، لأنهم إنما أجمعوا على أن المسألة مسألة اجتهاد وفي تعيين أحد القولين والقول به؛ فأما إحداث قول ثالث فلا».

والاعتراض الأخير يستند إلى التابعي مسروق[222]، وقد استدلوا بأنه «أحدث في الحرام قولاً زائداً على أقوال جميع السلف، فلم ينكر ذلك عليه». ويرى الفقيه المالكي أن «هذا باطل من وجوه؛ أحدها أن هذا معنى لا يجوز أن ننسبه إلى مسروق مع فضله بخبر آحاد. وجواب ثان، وهو أن مسروقاً ممن عاصر الصحابة، ويعتد بخلافه معها، فلا يجوز أن يقال: إنه خالف الإجماع، وهو واحد من أهل الإجماع. وجواب ثالث، وهو أنه يجوز أن يكون قال ذلك قبل استقرار الإجماع وهو واحد من أهل الإجماع، وقد علم أن من الصحابة من لم يقل في ذلك مقالاً يوافق ولا يخالف»[223].

(222) ذكر المؤلف الصحابي (مسعود)، ربما كان ذلك تبعاً للمخطوط الذي اعتمد عليه، ثم حاول أن يجد له ترجمة فأحال إلى لسان الميزان جـ 6 ص 62 للحافظ بن حجر، حيث وجد أن الاسم الوحيد المحتمل هو مسعود بن الربيع بن عمر (ت عام 30 هـ)؛ وما أثبتناه هو من المخطوطة التي صورناها لكتاب (إحكام الفصول) من معهد المخطوطات العربية، وهو لا يثير مشكلة لتحقيق شخصية مسروق؛ فهي معروفة (المترجم).

(223) إحكام ورقة 56 وجهاً.

5 ـ خلاف الصحابة على قولين، واتفاق لاحق على أحدهما:

هنا نقف مع الباجي الذي توقف عند هذه المسألة أكثر مما فعل ابن حزم، وذلك لنرى حظ القولين اللذين قال بهما الصحابة بصدد مسألة واحدة، آخذين في الاعتبار احتمال حدوث إجماع جديد قد يكشف عن الحق في أحدهما، دون الآخر. وتلك حالة تصورها الفقيه المالكي الذي رأيناه يسلم بالاجتهاد لاختيار أحد القولين فقط. وحيث كان الأمر متعلقاً باختلاف الصحابة فإنه يقرر أن إجماع التابعين على أحد القولين يمكن أن يكون إجماعاً له قيمة الدليل الشرعي.

وهو مع ذلك يحرص على ذكر الطابع الخلافي للقضية؛ يقول: «هذا قول كثير من أصحابنا، وبه قال من أصحاب الشافعي أبو علي بن خيران (931/320) وأبو بكر القفال (976/363)»[224]. وفي مقابل ذلك، نجد فقهاء مثل القاضي أبي بكر الباقلاني (1012/403) والقاضي أبي جعفر الأبهري الصغير (975/365)، وهما يريان أنه «لا يصير إجماعاً، وخلاف الصحابة باق»؛ قال الباجي: «وبه قال أبو تمام (1067/459) من أصحابنا[225] وابن خويزمنداذ (1000/390)، ومن أصحاب الشافعي أبو بكر الصيرفي (941/330) وأبو علي بن أبي هريرة (956/345) وأبو علي الطبري (961/350) وأبو حامد المـروزي (973/362)»[226].

أما عن ابن حزم الذي لا يذكره الباجي مطلقاً، فإنه يقدم الرأيين لمجرد ذكرهما، إذ يقول: «إنه لا معنى لمراعاة ما أجمع عليه مما اختلف فيه، إنما هو حق أو خطأ؛ والحق في الدين ليس إلا في كلام الله تعالى أو رسول الله ﷺ الثابت عنه بنقل الثقات مسنداً فقط»[227].

---

(224) إحكام ورقة ٢ وجهاً.

(225) انظر لسان الميزان جـ 4 ص 261، والمدارك جـ 4 ص 698.

(226) انظر البيان 224.

(227) الإحكام جـ 4 ص155.

أما الحجة التي يقدمها الفقيه المالكي معتمداً على الآية الكريمة التي أوردها في مواضع كثيرة، فهي قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهـدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى [ونصله جهنم وساءت مصيراً]﴾[228]، «فتوعد على مخالفة المؤمنين، والمؤمنون حقيقتهم من وجد، دون من عدم؛ ولا يجوز أن يكون المراد به من كان وعدم، لأن ذلك أيضاً يمنع من انعقاد إجماع الصحابة بموت بعضهم، كحَمزة وجعفر وعبد الله بن رواحة وزيد بن حارثة وعثمـان بن مظعـون، وغيرهم ممن تـوفي في بدء الإسلام، وهذا مما لا اعتبار به بلا خلاف»[229].

وحين يتصور الفقيه الظاهري هذه الصعوبة التي من شأنها أن تمنع تحقيق الإجماع الكامل للصحابـة، فإنـه يسلم بأهميتهـا؛ ولكنه سـوف يتجاوزها بنوع من الحيلة، إن صح التعبير. إنه يقـول ـ كما رأينـا ـ بأن الإجماع الحق هو إجماع الصحابة، بالمعنى الكامل؛ وهو من هذه الناحية يجب أن يشملهم جميعاً، دون استثناء؛ وبذلك يتحـدى عوائق الـزمان والمكان؛ ويلاحظ ابن حزم أن شرط المكان كان متوفراً، قبل تفرقهم في البلاد؛ أما شرط الزمان فلم ينقطع بسبب الموت الذي كان يصيبهم، واحداً بعد الآخر، لأننا موقنون قاطعون بأنهم لو كانوا أحياء لانضموا لهذا الإجماع الذي تحقق بعدهم، لو أنهم سمح لهم أن يشاركوا فيه؛ ويؤكد اقتناعنا بهذا ما نعرفه من أنهم كانوا دائماً في حياتهم خاضعين للوحي المنزل ولبيان الرسول، وهما عماد كل إجماع صحيح[230].

إن خصم الباجي ـ في اهتمامه بإبطال إجماع التابعين المتحقق بهذه الشروط المحددة ـ يقول بأن الخلاف الذي يظهر ضد هذا الإجمـاع لا يمكن أن يكون سوى معارضة لسبيل بعض المؤمنين فحسب. والواقع ـ كما

---

(228) النساء/ 115 وما بين قوسين معقوفتين زيادة من المعرب على نص الباجي (المؤلف).

(229) إحكام ورقة 55 وجهاً.

(230) الإحكام جـ 4 ص 148.

يفسر خصمه ـ أن خلافاً سابقاً على التابعين كان قد سجل؛ ومن ناحية أخرى إن هؤلاء التابعين لم يظهروا أي خلاف ولم يبدوا رأياً جديداً في الحكم المطروح، وما كانوا ليؤخذوا في الاعتبار في خلاف أو إجماع.

أما بالنسبة إلى الباجي فإن الاعتراض باطل، لأن وجود خلاف سابق لا ينشىء في تقديره شرطاً كافياً لإبطال إجماع لاحق في نفس المسألة. وهو يرى أن الشرط الوحيد الصحيح أن يوجد من العلماء من لا يقول به: «ألا ترى أن بعض الصحابة إذا لم يظهر خلافاً ولا وفاقاً أو لم يكن له مذهب في المقالة، فإنه لا يكون إجماع الناس حجة، كما لا يكون حجة إذا أظهروا الخلاف. وإذا أثبت أن من مضى من الصحابة لا يمنع من صحة الإجماع إذا لم يكن له قول في الحادثة، وجب أن لا يمنع من صحة الإجماع أيضاً وإن كان مذهبه مخالفاً لمذهب من بقى»[231]. ولنذكر هنا ما وجدناه من قبل لدى ابن حزم من عدم ورود هذا الافتراض.

وجاء الاعتراض الثاني هكذا: «فإنا نقول بموجب هذه الآية، وذلك أن الصحابة قد أجمعت على صحة الذهاب إلى كلا القولين، وهم المؤمنون؛ فالمحرم الذهاب إلى أحدهما متبع غير سبيل المؤمنين؛ فإذا لم يكن بد من اتباع سبيل إحدى الطائفتين فاتباع سبيل الصحابة أولى وأحرى لفضيلة الصحابة ومزيتها بالعلم والدين ومعرفة أسباب الأحكام»[232].

ويعقب الفقيه المالكي بقوله: «إننا لا نسلم أن الصحابة سوغت الذهاب إلى كل واحد من القولين على الإطلاق، وهذا مبني على مذهبه في أن كل مجتهد مصيب؛ بل كل واحدة من الطائفتين علمت أن الحق الذي أمرت باتباعه لا يخرج من هذين القولين، وحظرت الاجتهاد في غيرهما، وغلب على ظنها أن الحق الذي أمرت به هو في قولها دون قول

(231) إحكام ورقة 55 وجهاً.

(232) إحكام ورقة 55 وجهاً.

الطائفة الأخرى؛ ولم نعلم ذلك علماً نقطع به، ويؤثم مخالفه؛ فإذا أجمع التابعون على أحد القولين وجب القطع على صحته، كما أن الصحابة إذا أجمعت على قول وجب القول بصحته»[233].

والاعتراض الثالث يكشف عن صفة التعارض بين إجماعين في موقف الصحابة وموقف التابعين: «فإن الصحابة قد أجمعت على ألا ينكر على قائل بكلا القولين، والتابعون قد أجمعوا على الإنكار على قائل أحدهما، فقد تعارض الإجماعان».

والباجي في جوابه يشعرنا بأنه يدور حائراً حول نفسه، عندما يعيد تقريباً نفس الحجج التي سبق أن عرضها. ولنسجل الآن أن هذه الملاحظة لا يصح أن تؤخذ مأخذ النقد ذي الطابع المنهجي، ولا سيما حين نستحضر في أذهاننا الروح التي كتب بها المؤلف كتابيه: (الإحكام) و (المنهاج). والحق أن هذا الباجي كان يهدف إلى أن يقدم في صورة واضحة بقدر الإمكان آراء المالكية، ولكنه يحرص تمام الحرص على تفنيد آراء الخصم، رأياً رأياً، سواء في ذلك الواقعي والمحتمل؛ ويستهدف أيضاً أن يعلم تلاميذه في المذهب فن التفنيد؛ ومنهجه إذن في حرصه على أن يحقق في وقت واحد هذه الغايات الثلاث، الفقهيةْ والجدلية والتعليمية، سوف يركز على التحليل، ويعرض للوقائع المحددة والمفصلة للخلاف، أكثر من تركيزه على العرض الموجز الذي يهتم أساساً بالبيان المتقن للمذهب الفقهي.

ومن ثم يقول الفقيه المالكي: «والجواب أن الطائفة المحققة من الصحابة إنما توقفت عن الإنكار على الطائفة الأخرى، لأنها لم تقطع على خطئها، وإنما كان ذلك غلبة ظن، ولا يجوز إنكار قول ولافعل إلا بعد القطع والعلم بأنه خطأ؛ فإذا أجمع التابعون على أحد القولين قطع بصحته

(233) السابق ورقة 55 ظهراً.

ووجب الإنكار على القائل بخلافه. كما أن الحاكم بالقياس لا يجوز أن ينكر عليه الحكم به مع عدم النص؛ فإذا وجد النص بعد ذلك مخالفاً له وجب الإنكار عليه؛ ودليل آخر بأن التابعين لو ابتدوا إجماعاً على حكم لكان ذلك حجة، فكذلك سبيلهم فيما سبق فيه الجواب؛ ودليل ثالث، وهو أن أهل العصر إذا اختلفوا على قولين، ثم أجمعوا بعد ذلك على أحدهما، كان ذلك إجماعاً صحيحاً وحجة قاطعة، ولم يعتبر الخلاف المتقدم؛ فكذلك في مسألتنا»؛ ويضيف قائلاً: «هذا على الأقل رأي أبي تمام»(*)[234].

والاعتراض التالي يبدو مسلماً بهذا الإجماع المتحقق بعد خلاف، ولكن بالنسبة إلى هذه الطائفة من العلماء، لا بالنسبة إلى الصحابة: «فإن قيل: **إن إجماع الصحابة بعد اختلافها لا يصح أن يوجد!...**»؛ ويقدم الفقيه المالكي في إجابته المتنوعة والغزيرة سابقة لا يمكن إنكارها في نظره، تلك هي أن الصحابة «اختلفوا في إمامة أبي بكر ثم أجمعوا على صحتها، واختلفوا في إمامة الأنصار ثم أجمعوا على بطلان ذلك، واختلفوا في قتال مانعي الزكاة ثم أجمعوا على وجوب ذلك، ومسائل كثيرة من أمثال هذه»؛ ثم يضيف الباجي حجة أخرى ذات طابع عقلي، قال: «وجواب آخر، وهو أن هذه الدعوى بينة البطلان مع القول بأن الإجماع يصدر عن القياس؛ وذلك أن الناظرين في القياس لا يجوز في مستقر العادة أن يقع لهم العلم بموجب الحكم دفعة واحدة وفي وقت واحد، مع اختلاف أغراضهم ودواعيهم وأوقات نظرهم؛ ولعله يحكم أحدهم قبل أن يتبدىء الآخر

(*) هذه الإضافة غير موجودة في نص إحكام الفصول، في النسخة التي اعتمدنا عليها (المترجم).

بل هي موجودة في نسخة الأسكوريال وهي بنصها: «وهذا الذي اختاره الشيخ أبو تمام» (المؤلف).

(234) السابق ورقة 55 ظهراً.

النظر؛ وإلى أن يقع العلم للناظر فهو متوقف، ويخالف بتوقفه الحاكم بما استنبط من القياس ونظر فيه من الدليل؛ ولا ينكر المتوقف على الحاكم حكمه لتجويز أن يكون الحق فيه، ولا ينكر عليه الحاكم توقفه، لأن قول الحاكم بانفراده ليس بحجة، ثم لا يمنع ذلك من صحة إجماعه مع الحاكم وتحريمهم المخالفة بالتوقيف وإظهار الخلاف».

ويجيب الفقيه المالكي على الاعتراض الأخير لمناقضه الذي يستدل: «بأن أحد الفريقين إذا انقرض وبقي الفريق الآخر، لا يصير إجماعاً، فكذلك ههنا»؛ يجيب: «إننا لا نسلم، بل يصير إجماعاً؛ ولو نزلت اليوم نازلة مما قد اختلف فيه الناس وأجمع العلماء على أحد القولين كان إجماعاً، فلا فرق»[235].

6 - صعوبات خاصة يطرحها الاختلاف على تحقيق الإجماع:

سوف ننهي العرض التحليلي للصعوبات التي يطرحها الاختلاف على تحقيق الإجماع بعرض سريع لبعض الحالات المهمة التي عالجها كل من ابن حزم والباجي.

والحالة الأولى مهمة، بحيث تسمح للفقيه المالكي بأن يثير مشكلة تحكيم الأمة في حالات الاختلاف الناشب بين طائفتين من العلماء؛ ومن الممكن ـ دون أن نحكم مسبقاً على الموقف الذي سوف يتخذه في هذه الحلبة، بمناسبة دور العامة في تحقيق الإجماع، وهو ما سوف نعرفه تفصيلاً فيما بعد ـ من الممكن القول من الآن بأن هذا التحكيم ما كان له أن يصدر عن هؤلاء العامة، وإلا فلن يكون هناك مجال للحديث عن إجماع أو اتفاق[236]. يقول الباجي: «إذا قالت طائفة في مسألتين قولين متفقين، وقالت طائفة أخرى فيهـ[ـما] قولين متفقين مخالفين لقولي الطائفة الأخرى، فلا يخلو أن تصرح الأمة بالتسوية بين المسألتين أو لا تصرح بذلك؛ فإن

(235) السابق.

(236) إحكام ورقة 56 وجهاً.

صرحت بذلك لم يجز لأحد أن يقول في إحدى المسألتين بقول إحدى الطائفتين وفي المسألة الأخرى بقـول الطائفة الأخرى، لأن الإجماع قـد انعقد على التسوية بينهما؛ فمن فرق بينهما فقد خالف إجماع الأمة».

ويقول الباجي: إن هذا هو الرأي الذي دافع عنه الشيخ أبو تمام (1067/459)؛ وعن الاحتمال الثاني يحدد الباجي أيضاً أن القاضي أبا بكر الباقلاني (1012/403) قال: «إنه يجوز أن يفتي في إحدى المسألتين بقول إحدى الطائفتين وفي المسألة الأخرى بقول الطائفة الأخرى»؛ ويضيف: «وبه قال شيخنا القاضي أبو جعفر [السمناني على الأرجح] وشيخنا القاضي أبو الطيب (444 و450/ 1052 و1058». لكنه يلاحظ أن بعض أصحاب أبي حنيفة ذهب إلى «أن ذلك لا يجوز؛ والدليل على ما نقوله أن المفتي بذلك إنما خالف في كل واحدة من المسألتين بعض المؤمنين، ولم يخالف جميع المؤمنين، وذلك مباح مطلق».

ويتصور الفقيه الظاهري من جانبه مبدأ الإجماع الضمني كيما يرده، قال: «إذا اختلف أهل العصر على عشرة أقوال مثلاً، أو أقل أو أكثر، فهو اختلاف فيما اختلفوا فيه، وهو إجماع صحيح على ترك ما لم يقولوا به من الأقوال؛ فلا يسع أحداً الخروج على تلك الأقوال كلها، وله أن يتخير منها ما أداه إليه اجتهاده»[237].

والحالة الثانية التي ذكرها ابن حزم تتصل برفضه للحجة التي سيقت لتصحيح الإجماع الذي لا يقوم على دليل. ولنذكر هنا أن الفقيه الظاهري يرى أن الإجماع لا يكون إجماعاً إلا إذا قام على دليل واضح قطعي الدلالة أو برهان مستمد من نص. وأي إجماع لا يقوم على نص هو باطل وحق في آنٍ واحد، باطل لأن الحق قلما يوجد خارج النص، وحق لأن النبي ﷺ قال: «إنه لا تزال طائفة من أمتي على الحق إلى أن يأتي أمر الله»[238].

---

(237) الإحكام جـ 4 ص 145 وكذلك 156.

(238) أنظر ما سبق ص 156.

وأما الفقيه المالكي فقد رأينا أن الدليل لا يعنيه؛ ذلك أنه من الممكن أن يختلف من عالم لآخر فيكون عند بعضهم تقليداً أو ظناً وتخميناً، لأن الاعتبار باتفاق الأقوال لا باتفاق الأدلة[239].

ويقول ابن حزم بأن بعض أصحابه في المذهب يرى أنه إذا اتفقت جماعة على مسألتين مختلفتين، وقام رأيهم على دليل في إحداهما فقط، فإن الأخرى يجب أن تعتبر صحيحة أيضاً، وبالضرورة؛ وهذه كما يقول حالة غير جلية[240].

وهناك حالة أخرى واردة في (الإحكام)، شبيهة بهذه، وإن كانت تبدو في صيغة مختلفة. فهو يذكر أن علماء الإسلام منقسمون في مسألتين مختلفتين على أقوال، «فيقوم برهان من النص على صحة أحد تلك الأقوال في المسألة الواحدة؛ فقال أبو سليمان [داود] (873/270): إنه برهان على صحة قولهم في المسألة الأخرى؛ وخالفه في ذلك ابنه أبو بكر (907/294) وأبو الحسن بن المُغَلِّس (936/324)، وجمهور أصحابنا»، ويفسر الفقيه الظاهري ذلك بقوله: «وقول أبي سليمان في هذه المسألة خطأ لاخفاء به، لأنه قول بلا برهان؛ ثم يجب لو صح هذا أن يكون صواب من أصاب في مسألة برهاناً على أنه مصيب في كل مسألة قالها؛ وهذا لا يخفى على أحد بطلانه، وما ندري كيف وقع لأبي سليمان هذا الوهم الظاهر الذي لا يشكل»[241].

وهذه في النهاية نقطة أخيرة تتصل بالصعوبات التي يضعها ظهور الخلاف أمام تحقيق الإجماع، فيقول الفقيه الظاهري: «ذكروا أن يختلف الناس يختلفون على قولين فأكثر في مسألة، فيشهد النص من القرآن والسنّة

(239) إحكام ورقة 49 ظهراً.

(240) مراتب الإجماع ص 12.

(241) الإحكام جـ 4 ص 231 - 232.

بصحة قول من تلك الأقوال فيبطل سائرها، ثم تقع فروع من تلك المسألة، فقالوا: يجب أن يكون المقول به هو ما قاله من شهد النص لصحة قوله في أصل تلك المسألة». يقول ابن حزم: «وقولنا ههنا هو قولنا فيما سلف، من أنه لو أمكن أن يعرف الإجماع في ذلك لكان حجة، لكن لا سبيل إلى إحصائهم ولا إلى حصر أقوالهم»[242].

4 — شروط تحقيق الإجماع:

1 — صفات أصحاب الإجماع:

هذا الذي قدمنا من إيضاحات عن محققي الإجماع ـ منظوراً إليهم أولاً في وحدتهم الكاملة وباعتبارهم أمة مجتمعة، ثم في مفهوم أدنى تجريداً، جماعات من العلماء، أصحاب الإجماع، المتنوعين بقدر ما هم مختلفون ـ يقودنا، بصورة طبيعية وتدريجية في طريق التجسيد، إلى أن نتناولهم أفراداً؛ وهكذا نصل إلى أن نتصور ـ مع الباجي وابن حزم ـ الشروط التي يجب عليهم استيفاؤها لادعاء الوصول إلى مرتبة المجتهد، وهي الخلية الأساسية في هيئة الإجماع؛ ولكنا نظل دائماً في هذا الحشد الكبير من الصعوبات الموضوعة أمام تحقيق الإجماع.

الإيمان:

ورأي الفقيه المالكي من أول وهلة ذو طابع سلبي أي: إنه يعتمد على الاطّراح، فهو يقول: «لا مدخل للكافر في الإجماع والخلاف، سواء كان كفره بتأويل أو غيره، منتسباً كان إلى السلم أو غير منتسب، لأن حال العاصي أصلح من حاله وأفضل؛ ثم ثبت وتقرر أن العاصي لا اعتبار بقوله، فبأن لا يعتبر بأقوال الكفار أولى وأحرى»[243].

---

(242) السابق جـ 4 ص 234 - 235.

(243) إحكام ورقة 49 ظهراً.

الاجتهاد:

«ويجوز أن يكون بعض العلماء المجمعين مقلداً وظاناً ومخمناً، وينعقد بقوله مع سائر العلماء الإجماع، لأن الاعتبار باتفاق الأقوال لا باتفاق الأدلة»؛ ويفسر الفقيه المالكي هذا بأنه «لو صار إلى الحكم بدليل يخالف الدليل الذي صار إلى الحكم من جهته العلماء لانعقد بذلك الإجماع لوجود الاتفاق؛ ولا يجوز للعالم أن يتبع سائر العلماء على القول تقليداً، لأن فرضه النظر والاجتهاد؛ ولو تبعهم لانعقد الإجماع بذلك على ما قدمنا؛ ولا يجوز أن يكون العلماء كلهم متفقين على الحكم عن ظن وتخمين، لأن ذلك يكون إجماعاً على خطأ، والأمة لا تجتمع على خطأ»[244].

ومن ناحية أخرى يؤكد أن (التقليد) لا يكون إلا للعامة، تلك الجماعة من المسلمين التي يعجز أفرادها بذواتهم عن أن يكون لهم رأي شخصي في الحلول التي ينبغي أن تفرض على ضميرهم، مع أنهم قد يدعون إلى ممارسة حقهم في الاجتهاد في حالات معينة؛ ويفسر الفقيه المالكي ذلك بقوله: «وقد ثبت أن الأمة خاصة وعامة؛ فيجب اعتبار إجماع الخاصة والعامة فيما كلفت الخاصة والعامة معرفة الحكم فيه؛ وذلك أن الأحكام على ضربين: أحكام يجب على العامة والخاصة معرفتها كوجوب الصلاة والحج والصيام وتحريم الأمهات والأخوات، والقتل والسرقة، وغير ذلك مما يستوي في وجوب العلم به الخاص والعام»[245].

علم العلماء:

ها نحن أولاء في مجال التقليد والاجتهاد، فيما يتعلق بالعامة؛ وعلى الرغم من أن المفكر الظاهري لا يبدو أنه قد واجه هذه المشكلة مباشرة،

---

(244) السابق.

(245) السابق ورقة 48 ظهراً.

فإن من الممكن مع ذلك أن نقدر أن مفهومه للمساواة المطلقة بين كافة المؤمنين أمام التكليف سوف يدفعه إلى الأمام أكثر مما كان عليه من ذلك خصمه المالكي؛ بل لقد يكون فضلاً عن ذلك على خط مذهبه الذي يرى، تبعاً لمعتزلة بغداد، أن «العامي يجب أن يبحث عن أدلة الفروع»[246]؛ حتى إذا جاء ابن تيمية بعد قرابة ثلاثة قرون كان أقرب إلى الباجي منه إلى ابن حزم، عندما قرر أن «التقليد ضروري للعامي العاجز عن أن يصنع لنفسه رأياً، بشرط أن يتبع مذهباً بعينه، وألا يتقلد من المذاهب الأخرى، تبعاً للظروف أو المصلحة، حلولاً مختلفة يجعل منها تلفيقاً»[247].

ذلك أن الباجي يرى أن هناك منطقة واسعة جداً من الأحكام لا شأن للعامي بها، وإنما هي من اختصاص «الحكام والأئمة والفقهاء، كأحكام المدبر والمكاتب ودقائق أحكام الطلاق والظهار والوديعة والرهن والجنايات والعيوب، وغير ذلك من الأحكام التي لا يعلمها العامة، ولكنها مجمعة على التدين بما أجمع عليه العلماء فيها، وعلى أنه حق يجب اتباعه ويحرم خلافه»؛ ثم يقول الباجي: «فهذا لا يعتبر فيه بخلاف العامة»[248].

هذه النقطة الأخيرة موضع خلاف، وقد توقف أمامها الفقيه المالكي ليناقشها مناقشة وجيزة؛ فهو يذكر أن عامة الفقهاء قالوا برأيه؛ وقد قال به أيضاً القاضي أبو بكر الباقلاني (1012/403)، ولكنه أيضاً ذو رأي يختلف، فقد ذهب إلى أنه «يعتبر بخلافهم، ولا يكون إجماع العلماء دون العامة حجة»[249].

وأول ما يسوقه الباجي في إجابته على هذا التحفظ استدلاله «باتفاق

---

(246) H. Laoust, Essai, p. 227, note 1.

(247) السابق ص 227-228.

(248) إحكام ورقة 48 ظهراً.

(249) السابق.

الأمة في سائر الأعصار على تحريم مخالفة العلماء على العامة، وإجماعهم على أنه لا يجوز للعامة مخالفة العلماء، وأن ذلك يجرحهم ويؤثمهم، ويعلم أن الحق في جَنْبة العلماء؛ وإذا ثبت ذلك استحال أن يعتد بخلافهم، مع علمنا أن الحق مع العلماء، وأن العامة مخالفة للحق وعادلة عنه»[250].

«ودليل ثانٍ وهو أن العامي لا يلزمه الاجتهاد في هذه الأحكام، ولا يجوز أن يعمل باجتهاده فيها، ولا يجوز أن يعمل به غيره، فلا مدخل له في الإجماع والخلاف؛ وهو بمنزلة الصبي والمجنون الذي لا اعتبار بخلافه. فإن قالوا: فإن الصبي والمجنون غير مكلفين، والعامي مكلف، قيل له: لا فرق بينهما، لأن العامي أيضاً غير مكلف لهذا الباب من العلم بأحكام دقائق الشريعة».

ويأتي الدليل الثالث صادراً عن الاحتجاج بالأولى، وهو «أن العامة يلزمهم اتباع العلماء فيما ذهبوا إليه، ولا يجوز لهم مخالفتهم، فكانوا بمنزلة أهل العصر الثاني مع من تقدمهم، في أنه لا يعتبر بخلافهم، بل حال أهل العصر الثاني أفضل، لأنهم من أهل العلم والاجتهاد؛ ثم ثبت وتقرر أن أهل العصر الثاني لا يعتبز بخلافهم، فبأن لا يعتبر بخلاف العامة أولى وأحرى»[251].

ويعتمد المناقض مرة أخرى على الآية القرآنية: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى﴾[252]. «قالوا: فالوعيد إنما وقع على مخالفة سبيل المؤمنين، ومن خالف سبيل العلماء فلم يخالف سبيل المؤمنين، وإنما خالف سبيل بعض المؤمنين». ويجيب الفقيه المالكي بأن «المراد به العلماء، بدليل أن العامة متوعدة على

---

(250) إحكام ورقة 49 وجهاً.

(251) السابق.

(252) النساء / 115.

مخالفة العلماء، وعلى أن مخالفة العامة للعلماء في غالب الحال لا يتفق»[253].

صحابي وتابعي:

أما الفقيه الظاهري فإنه يعمد أساساً إلى تعريف هذه الجماعة القائمة على الحق، والتي يتحدث عنها الخبر؛ وفيما عدا الصحابة الذين كانوا شهوداً للوحي الإلٓهي وللبيان النبـوي الذين استطاعوا عن علم أن يصدروا فتاوى، فمن المقبول أن نتقدم حتى التابعين الذين تبعوا بإحسان مثلهم، وكذلك تابعي التابعين الجديرين بالتقدير لحسن اختيارهم للقدوة. ثم إن هذه الأجيال الثلاثة قد ذكرت بخاصة في حديث جد مشهور، يطيب لابن حزم أن يذكره[254]. وبعد ذلك وأيضاً استناداً إلى هذا الحديث الذي يتناول ـ فقط هذه المرة ـ طائفة تتمسك بالحق، فإن المعايير التي يقترحها الفقيه الظاهري لمعرفة المجتهدين، أصحاب الإجماع، هي في غاية التشدد.

العدالة:

ويذكر ابن حزم ـ نظرياً ـ «أن من يشهد بقلبه ولسانه أنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن كل ما جاء به حق، وأنه بريء من كل دين غير دين محمد ﷺ، فهو المؤمن المسلم، ونقله واجب قبوله إذا حفظ ما ينقل، ما لم يمل عن إيمانه إلى كفر أو فسق». ثم يضيف أيضاً أن «أهل الأهواء، وأهل كل مقالة خالفت الحق، وأهل كل عمل خالف الحق، مسلمون أخطأوا، ما لم تقم عليهم الحجة فلا يقدح شيء من هذا في إيمانهم ولا في عدالتهم[255]. كذلك ينبغي أن تقوم عليهم الحجة من نص

---

(253) إحكام ورقة 49 وجهاً.

(254) الإحكام جـ 4 ص 198.

(255) يقبل أبو حنيفة والشافعي لنفس الاعتبار شهادتهم، انظر هنري لاووست H. Laoust, Essai, P. 228.

قرآني أو من السنّة، «ما لم تخص ولا نسخت؛ فأيما تمادى على التدين بخلاف الله عز وجل أو خلاف رسوله ﷺ، أو نطق بذلك فهو كافر مرتد»؛ فأما قبل ذلك فهم مأجورون على ما دانوا به من ذلك وعملوه أجراً واحداً، ولا إثم عليهم في الخطأ إذا قصدوا به الخير؛ ثم يذكر ابن حزم قول الله تبارك وتعالى: ﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم﴾[256].

امتناع التقليد:

ولكن فقيهنا الظاهري ـ عملياً ـ يرى الأمور أكثر تعقيداً، ما دام حقاً أن المسلمين في معارضتهم، بعضهم لبعض، لا يمكن أن يكونوا في مجموعهم مكونين لتلك الجماعة التي عينها محمد؛ وهو ما يسمح لابن حزم أن يستعرضهم، فرقة فرقة، وبذلك يستخدم طريقة الاستبعاد لتحديد الجماعة المقصودة. يقول: «وبرهان كافٍ قاطع لكل من له أقل فهم في أنه عليه السلام لم يرد قط بالجماعة المذكورة كثرة العدد، لا يشك في ذلك، لأن النصارى جماعة، واليهود جماعة، والمجوس وعباد النار جماعة، أفترونه عليه السلام أراد هذه الجماعات؟ حاشا لله من هذا! فإن قالوا: إنما أراد جميع المسلمين، قلنا: فإن المنتمين إلى الإسلام فرق، فالخوارج جماعة، والروافض جماعة، والمرجئة جماعة، والمعتزلة جماعة، أفترونه عليه السلام أراد شيئاً من هذه الجماعات؟ حاشا له من ذلك! فإن قالوا: إنما أراد أهل السنّة، قلنا: أهل السنّة فرق، فالحنفية جماعة، والمالكية جماعة، والشافعية جماعة، والحنبلية جماعة، وأصحاب الحديث الذين لا يتعدونه جماعة، فأي هذه الجماعات أراد عليه السلام؟» ويجيب ابن حزم: «وليس بعضها أولى بصحة الدعوى من بعض؛ فصح يقيناً قطعاً، كما أن الشمس طالعة من مشرقها، أنه عليه السلام لم يرد قط إلا جماعة أهل

---

(256) الإحكام جـ 4 ص 235 - 236، وأما الآية فهي من الأحزاب / 5.

الحق، وهم المتبعون للقرآن، ولما صح عن النبي (ﷺ) من بيانه للقرآن بقوله وفعله؛ وهذه هي طريق جميع الصحابة رضي الله عنهم، وخيار التابعين ومن بعدهم، حتى حدث التقليد المهلك»[257]. ويقصد ابن حزم بخيار التابعين وتابعيهم ـ كما سوف يحدد فيما بعد ـ تلك الصفوة بين المسلمين في هذين الجيلين، الذين تصدوا لإصدار الفتاوى التي حفظها الناس جميعاً في ذاكراتهم، والتي رووها من أجل الخلف؛ ثم هو يؤكد أن منهم علماء مقيمين في الأمصار، وأئمة من أصحاب الحديث، وأتباعهم[258]. وفي سبيل تحديد فكرته بصورة أفضل، تجد أن الفقيه الظاهري يذكر جماعة من العلماء، يريد استبعادهم، ينتمون إلى أصول متعددة، قد وجدوا في تلك الحقبة الوسيطة، لاحقين بالأجيال الثلاثة، وسابقين على عهد التقليد؛ وهو عهد متهم في جوهره، ولكنه لم يحدد له بداية ولا امتداداً؛ وهكذا استبعد المعتزلة من أمثال أبي الهذيل (850/236) وإبراهيم بن سيار (بين 220 و835/30 و45)، والخوارج أمثال الأزارقة والإباضية، وأخيراً الشيعة الروافض.

والأسباب التي يذكر من شأنها أن تعطي فكرة عن مقياسه؛ فهو يشرح فكرته قائلاً: «إن هؤلاء لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن الأحاديث النبوية، وتعيين القوي منها من الضعيف، والبحث عن أحكام القرآن المختلفة حتى يميزوا بناءً على حكم صحيح الفتوى الصحيحة من الباطلة، لقد اهتموا أكثر بالجدل في أصول العقيدة»[259].

وهو من ناحية أخرى يأخذ على بعضهم ارتكابهم الفسق، سواء في أعمال محددة، أو في سيرتهم العامة المتسمة بالمجون؛ وهو مع ذلك يحرص على تقرير أن مسألة الانتماء إلى مذهب خاص لا تتدخل في توجيه

---

(257) السابق جـ 4 ص 196.

(258) مراتب الإجماع ص 12.

(259) السابق ص 13 - 15.

اختيـاره؛ وهكذا ذكـر عمـرو بن عبيـد (761/144) ومحمـد بن إسحـاق (768/151) وجابر بن زيد (722/103)، وغيرهم كثير، حتى من القدريـة والشيعة والمرجئة، ذكرهم، اتساقاً مع مقياسـه، كعلماء صـادقين يؤخذ خلافهم في الاعتبار[260].

2 – فتـرة تحقيق الإجماع:

رأينا الفقيه الظاهري يتكلم عن القرن، أو العصر، المتطابق مع فترة تحقيق الإجماع؛ فها نحن أولاء إذن أمام مجموعة ثانية من الشروط التي سوف تكون موضوع هذه الدراسة الفرعية؛ فكيف نحدد أدنى فترة لتكوين الإجماع؟ يقول الباجي: «ذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أن الإجماع يصيـر حجة عقيب انعقـاده، ولا يعتبر فيـه انقراض العصـر، ولا يجوز اشتراطهم عدم الرجوع عما أجمعوا عليه». ويقول الباجي إنه يأخذ بهذا الرأي؛ إلا أنه يضيف: «وذهب بعض أصحـاب الشافعي، وأبـو تمـام [البصري] (1067/459) من أصحابنا، و[المعتزلي] الجبـائي (915/303)، إلى أن الإجماع لا يصير حجة إلا بانقراض العصر»[261].

انقراض عصر الإجماع:

ولقد كان الباجي صادقاً مع منهجه، فانتهز فرصة كل اعتراض وجه إليه، وبالتحديد هنا بما في ذلك اعتراض الفقيهين السابقين، وانبرى في مناظرة مفصلة وغزيرة، ولكنها على صعيد إبداع الحجة لا تشبـع دائماً ولسوء الحظ فضول المتطلع المنتظر لهذا الإبداع. والدليل الأول الذي يقدمه الفقيه دليل نقلي، قال: «والدليل على ما نقوله أن السمع قد دل على أن ما أجمعت عليه الأمة حـق وصواب يجب اتباعه، ويلحق الوعيد بمخالفته على ما بيناه من قبل؛ وإذا ثبت ذلك ووجدنا جميع الأمة قائلة بقول

---

(260) السابق ص 15.

(261) إحكام ورقة 50 وجهاً، والمنهاج ص 81.

قد اتفقت عليه، وجب بحجة السمع القطع على صوابها ويحرم الخلاف عليها، لأن بقاءهم لا يخرجهم عن كونهم أمة النبي ﷺ ومجتمعة على القول؛ وليس انقراضهم قولاً لهم، ولا مصيراً للقول إجماعاً». ويشرح الباجي ذلك بقوله: «لعلمنا بأنهم قد أجمعوا قبل الانقراض، بل لا يصح منهم الإجماع إلا مع البقاء، ومع الموت لا يقع منهم إجماع ولا اختلاف»[262].

ويأتي اعتراض آخر في صورة سؤال في سطر واحد تقريباً، فيثير من جانب الباجي، وبطريقة تبدو أثيرة عنده[263]، دفقاً من الإجابات لا يشغل أقل من ثلاثة عشر سطراً من المخطوطة. فقد سئل، في الواقع، سؤالاً صاغه هكذا: «فإن قيل: ما أنكرتم من أن اتفاقهم لا يسمى إجماعاً حتى ينقرض العصر عنه؟». وهو يقرر في إجابته «أن ذلك لا يخلو أن يثبت لغة أو شرعاً»؛ فأما عن النظرة الأولى وهي ألا «يكون انقراض العصر إجماعاً من جهة اللغة، لأن أهل اللغة متفقون على أن كل مجمعين على قول أو فعل فإنهم يوصفون بأنهم مجمعون قبل موتهم، ولايوصفون بذلك إذا ماتوا، ولا يكون ذلك ثابتاً من جهة الشرع لأنه ليس في الشرع الذي ثبت به الإجماع ذكر للعصر».

وفضلاً عن ذلك فإن الفقيه المالكي ينطلق هذه المرة من منطلق عقلي ليقول: «ومما يدل على ذلك أن حجة الإجماع لا يخلو أن تثبت بانقراض العصر، أو بالاتفاق، أو بانقراض العصر والاتفاق؛ ولا يجوز أن يكون حجة بانقراض العصر، لأن ذلك يوجب أن يكون قول المختلفين حجة عند انقراض العصر؛ ولا يجوز أن يكون حجة لاتفاق القول وانقراض العصر، لأن كل واحد منهما إذا لم تثبت به الحجة بانفراده، فإنها لا تثبت

---

(262) إحكام ورقة 50 وجهاً وظهراً.

(263) أنظر فصلنا: Le Moine de France, pp. 80 - 81.

به الحجة بإضافتها إلى ما لا تثبت به حجة، ولأن اتفاق قولهم لا يصح وجوده حال موتهم؛ فلم يبق إلا أن تثبت الحجة بالاتفاق، وذلك موجود مع بقاء المجتمعين، ومعدوم بعد موتهم وانقراضهم»[264].

ومن ناحية أخرى يلجأ الفقيه المالكي إلى طريقة التعليل بالقياس؛ فهو يذكر «أن السمع إنما دل على صحة الإجماع وثبوت حجته، ولم يخص من ذلك ما انقرض عليه العصر، كما لم يخص أهل عصر بعينه، ولا أن يكون إجماعاً من جهة النص، دون الرأي». ثم يضيف الباجي أن موقف «من شرط فيه انقراض العصر بغير حجة كمن شرط فيه أهل عصر بعينه، وإذا لم يجب ذلك لم يجب ما قلتموه»[264].

ولعل القارىء قد فطن في غضون هذا الحديث إلى هجوم الباجي على المفهوم الحزمي للإجماع، في نقطتين أساسيتين إحداهما تنبع من الأخرى مباشرة؛ فإن ابن حزم متهم إذن بأنه قال ـ دون دليل نقلي أو عقلي يعتمد عليه ـ بأن الإجماع الصحيح هو إجماع جيل معين، هو هنا جيل الصحابة، وأنه يجب أن يقوم بالضرورة على نص، دون أي اعتماد ممكن على الرأي. ومع ذلك فقد سنحت الفرصة لنا[265] لنلاحظ أن الإجماع، في رأي صاحبنا الظاهري، يمكن في بعض الحالات ألا يقوم على نص، كالإجماع الذي يمكن أن يوصف بأنه دنيوي والذي يتخذ لنفسه غاية هي أن يعلمنا فقط في نقطة كذا أو كذا من التاريخ الإسلامي، وهو تعليم يظل فضلاً عن ذلك دون اقتضاء شرعي[266].

ومن ناحية أخرى، فيما يتعلق بالإجماع المتحقق بغير الصحابة، وهو

(264) ورقة 50 ظهراً.

(265) أنظر ما سبق.

(266) من ذلك الإجماع المتحقق بناءً على خبر سياسي عسكري دون أن تكون له آثاره على مفاهيم فقهية وشرعية معينة، وتلك حالات تعتبر موضوعات للخلاف والإجماع ويقدم الفقيه الظاهري لها أمثلة دقيقة في كتابه مراتب الإجماع ص 12.

ممكن نظرياً، ولكنه غير متصور عملياً في غيبة أي نص، يقدر الفقيه الظاهري من حيث المبدأ أنه ليس ملزماً بأن يقدم أدلة - رغم أنه قد قدمها فعلاً - ما دام لم يقل بأي إثبات؛ ثم يشرح ذلك بقوله بأن الشريعة لما كانت في جوهرها إلهية، فمن الطبيعي ألا تعتد إلا بالإجماع المعتمد على نص، ولا سيما الإجماع المتحقق بوساطة الصحابة، لأنه من الناحية العملية هو الممكن الوحيد. ثم يرى أخيراً أن الحجة واجبة بالعكس على أصحاب الرأي المعارض الذين يدخلون العامل الإنساني في صورة الرأي، ومن ثم في صورة الإجماع الحاصل في عصر غير محدد، فهم بذلك يقولون بأمور مبتدعة وشخصية[267].

والاعتراض التالي ينصب على احتمال رجوعهم عن الرأي الذي اتفقوا عليه؛

---

(267) وتلك حجة تصدر عن روح (الاستصحاب) التي عرضها الشافعي بخاصة، وعمل بها أصحابه بصورة أساسية؛ وفوق ذلك فقد عُبّر عنها بإيجاز رائع في ذلك الأثر «النبوي» المشهور، والذي كثيراً ما لجأ إليه الشافعية أنفسهم: «الحجة على من ادعى، واليمين على من أنكر»؛ وابن حزم يذكر غالباً هذا الأثر ليستخدمه في المناظرة، لا ليثبت أحكاماً، بل على العكس - فيما يبدو - مما كان يراه بعض أصحابه في المذهب، (أنظر الإحكام جـ 1 ص 76). ولتعزيف فكرة الاستصحاب أنظر ر. برونشفيق Variations: في R. Brunschvig pp. 70 - 78. ويأتي العصر الحديث ليقوم الدكتور محمد حسين هيكل (المتوفى 1956) باستخدام نفس الطريقة في البرهنة والاحتجاج، في مواجهة بعض المستشرقين، من أمثال السير موير، الذين يرون أن صحة السيرة - وقيمتها الوثائقية - ما زالت تحتاج إلى إثبات؛ وهو يلفت النظر إلى أنه لا شيء فيها يحتاج إلى إثبات في نظره، وعلى الأقل فيما كان موضوع إجماع، ويتعين إذن على من يريد أن يشك أن يبين أساس شكه. (انظر فصلنا: La notion d'ijmâ', pp. 180 - 182 وانظر: مقدمة ابن خلدون (الطبعة الثالثة، بيروت 1967 ص 57)، وفيها يقرر المؤلف أن: «الكذب متطرق للخبر بطبيعته، وله أسباب تقتضيه».

ومن المفيد أن نلاحظ أن المؤلف قد استخدم الإمكانات المتاحة لعلمه التاريخي، كما طبق مبادئه في النقد الخارجي والداخلي (المتن والسند)، وذلك على الأقل في الجزء الخاص بالمغرب خلال الفترة التي عاصرها؛ وغني عن البيان أن نذكر أن المؤلف لو كان قد التزم بأن يطبق حرفياً صيغته المذكورة آنفاً فربما كان أمسك عن كتابة الجزء الأكبر من مؤلفه التاريخي.

وقد روى الباجي هذا الاعتراض بقوله: «فإن قيل: إنما وجب اعتبار انقراض العصر بجواز رجوعهم أو رجوع بعضهم عن القول الذي اتفقوا عليه إلى غيره، فإذا انقرضوا أمن ذلك». وجواب الفقيه المالكي «أنه لا اعتبار برجوع من رجع عن ذلك، إذا دل الدليل على أن ما أجمعوا عليه حق»[268].

ويتصور ابن حزم هذه الحالة في كتابه (مراتب الإجماع)، فيعلن أنه سوف يقدم لتفنيدها «أدلة واضحة»، ولكنه يحرص منذئذٍ على أن يذكر أن الإجماع يبقى دائماً صحيحاً، حتى مع جواز وقوع خلاف، وهو خلاف لا يمكن أن يعتبر إلا باطلاً[269].

ويأتي الاعتراض التالي معبراً عن الخوف الذي يستشعره بعض العلماء من أن يشهدوا اتفاقاً متحققاً بالظن أو التخمين، وهو أمر لا أساس له إن أخذنا في الاعتبار انقراض العصر؛ يقول الباجي في تصويره: «فإن قيل: إنما وجب الاعتبار بانقراض العصر، لأنه لا يؤمن مع بقائه أن يكونوا اتفقوا عن ظن وتخمين بغير دليل، فإذا انقرض العصر تبين أنهم لم يجمعوا إلا عن دليل». ويقول الفقيه المالكي في إجابته: «إنه لا يجوز أن تجمع الأمة عن ظن وتخمين لأن ذلك يكون إجماعاً على خطأ، وقد ورد السمع بالمنع من ذلك؛ ويجوز أن يكون بعضهم يقول ذلك عن تخمين وظن بغير دليل، ولكنهم يكونون مصيبين في موافقة الحق، ومخطئين في التقليد مع كونهم من أهل الاجتهاد». ويضيف أيضاً قوله: «وجواب آخر وهو أنه إن لم يؤمن مع بقائهم أن يكون كل واحد منهم قال ذلك من غير دليل لم يؤمن ذلك بعد موتهم وانقراضهم. ومما يدل على ذلك أنه لو وجب اعتبار انقراض العصر لوجب ألا ينعقد وينبرم إجماع أبداً، لأنه إذا لم ينبرم وينعقد إلا بانقراض جميع أهل العصر، وقد علمنا أن جميع الصحابة لا ينقرضون حتى يحدث من التابعين جماعة، وقد بينا مما تقدم أنه يسوغ

(268) إحكام ورقة 50 ظهراً.

(269) ومراتب الإجماع ص 12.

خلاف التابعين للصحابة؛ وهـذا يوجب ألا ينعقـد إجماع الصحـابة إلا بانقراض عصر التابعين، وهذا حكم التابعين مع تابعي التابعين، وهذا يمنع من انعقاده جملة، فبطل ما قالوه»[270].

أيكون عبثاً أن نتحدث عن انقراض عصر؟

ويقدم ابن حزم في نفس الاتجاه بينة جد مفيدة، خولته إياها صفاته كمؤرخ، وهي صفات لم يكن الباجي يتمتع بها دائماً؛ إلا أن برهانه الذي يعنى كثيراً بالشكل يهدف بصفة خاصة إلى إثبات العبث في فكرة انقراض عصر معين. والواقع أنه ـ كما سبق أن رأيناه[271] متأثراً بالظاهرية، مذهبه الخاص ـ لا يسلم بصحة خلاف التابعين في مواجهة الصحابة مجتمعين ولا يمكن إذن أن يتصور ذلك الخطر المحتمل الذي عرضه، ثم دفعه خصمه الفقيه المالكي. بيد أن بينتـه تتميز بقـدر غير قليـل من الإثارة للاهتمام بوضوحها وتماسكها، وإن كانت غير مؤثرة في الحـالة المعينة هنا؛ إنه يؤكد أن عصر الصحابة قد استمر ثلاثة أعوام ومائة عام، إذ إن سمية أم عمار قد ماتت في بدء الإسلام، واستطالت حياة أنس حتى سنة إحدى وتسعين من الهجرة. أما عصر التابعين ـ ونعني بهم رجال الجيل التالي، كما نعني بهم الذين عاصروا الصحابة، ولم يكن لهم حظ أن يعيشوا في صحبة النبي، ولو لفترة قصيرة ـ فهذا العصر يتداخل في عصر تابعيهم[272].

ويشرح ابن حزم ذلك بأنه «لما أسلم الاثنـا عشر(*) رجلاً من الأنصار رضي الله عنهم، قبل الهجرة بسنة وثلاثة أشهر كاملة» فقد أسلموا في ذي الحجة في أيام الحج، «حملوا مع أنفسهم مصعب بن عمير رضي الله عنه معلماً لهم القران والدين، وبقوا كذلك تمام عام، ثم حج منهم سبعون

---

(270) إحكام ورقة 50 ظهراً.

(271) أنظر ما سبق.

(272) الإحكام ج 4 ص 152 - 153.

(*) في الأصل (اثنان)، وما أثبتناه هو نص ابن حزم (المعرب).

مسلماً وثلاث نسوة مسلمات، كلهم يعرف اسمه وحسبه، وهم أهل بيعة العقبة، وتركوا بالمدينة إسلاماً فاشياً يتجاوز المائتين من الرجال والنساء».

ويؤكد ابن حزم أنه قد مات منهم نساء ورجال ولا شك في تلك الخمسة عشر شهراً، «لأنهم أعداد عظيمة، وكلهم من جملة التابعين - وهم الجمهور - إلا من شاهد منهم النبي ﷺ، وهم الأقل؛ وهكذا كل من أسلم ولم يلق النبي ﷺ من جميع جزيرة العرب كبلاد اليمن والبحرين وعمان والطائف وبلاد مصر وقضاعة وسائر ربيعة وجبلي طيىء والنجاشي، فكل من لم يلق منهم النبي ﷺ فهو من التابعين؛ فلم يزل التابعون يموت منهم الواحد والاثنان والعشرات والمئون والآلاف، من قبل الهجرة بسنة وشهرين إلى أن مات آخرهم في حدود ثمانين ومائة من الهجرة»[273].

«فمن هذا الواهي دماغه الذي يتعاطى مراعاة انقراض أهل عصر مقداره مائة عام وثلاثة أعوام، ثم عصر آخر مقداره مائة سنة وثمانون سنة، ويضبط أنفاسهم وإجماعهم، هل اختلفوا بعد ذلك أم لا؟ فكيف أن يوجب ذلك على الناس، لا سيما وأهل ذينك العصرين متداخلان، مضى كثير من أهل العصر الثاني قبل انقراض العصر الأول بدهر طويل، أكثر من مائة عام»؛ «وهكذا تتداخل الأعصار إلى يوم القيامة»[274].

والاعتراض التالي الذي ذكره الباجي وفنده يعتمد على آية قرآنية سبق الاستشهاد بها، لدواعٍ أخرى في هذه المناظرة عن الإجماع، قوله تعالى: ﴿ وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً ﴾[275]؛ فقد احتج من نصر قولهم بهذه الآية، قال: «وقد علم أنهم إنما جُعلوا شهداء على غيرهم، ولم يجعلوا شهداء ولا حجة

(273) السابق ص 153.

(274) الإحكام جـ 4 ص 153-154.

(275) البقرة / 143.

على أنفسهـم»[276]؛ وذلك لا ينشىء دليلاً بالمعنى المراد في مذهبه.

هذه الحجة، التي تبدو نوعية بعض الشيء، أثارت صاحبنا النظار الذي يرى في الآية رأياً آخر، قال: «والجواب أنه لو كان في هذه الآية دليل على الإجماع أو تعلق به لكانت حجة لنا، لأنها تقتضي أن يكونوا شهداء على الناس وحجة عليهم أيام حياتهم، فيما يدينون به من الحق، وينكرونه من الباطل، ويقيمون الشهادة عليهم بذلك في الآخرة، وذلك يدل على صواب ما أجمعوا عليه قبل الانقراض؛ وكذلك الرسول شهيد عليهم في حياته، ومقيم للشهادة في الآخرة، وقوله حجة ثابتة في حياته».

ثم يضيف: «وجواب آخر، وهو أنه ليس في قوله تعالى: ﴿ لتكونوا شهداء على الناس ﴾ دليل على أنه لا يحرم عليهم ترك ما أجمعوا عليه، لأنهم إذا اتفقوا على القول قبل انقراضهم فقد شهدوا بأنه حق، وأن ما خالفه باطل؛ فقد قالوا إذن إن مخالفهم عنه مبطل، وذلك شهادة منهم عليه بالخطأ؛ وبمثابة أن يقولوا: إن رجعنا عن الحق الذي اتفقنا عليه فإنما نرجع إلى باطل نخالفه»[277].

ماذا يترتب على عدم اعتبار انقراض العصر؟..

وقد اعترضوا على الفقيه المالكي أيضاً «بأنه لو لم يعتبر انقراض العصر لحرم على المجمعين، مع بقاء عصرهم، وعلى كل واحد منهم الرجوع عن ذلك القول، وهذا باطل، لأن كل واحد منهم إذا انفرد بالقول من جهة الرأي ساغ له الرجوع عنه إلى قول غيره من جهة الرأي أيضاً».

والباجي يبرز مرة أخرى في إجابته السمة الجديدة والخاصة التي تغلف كل فكرة شخصية بعد اندماجها في الإجماع الذي يمثل في نظره

(276) إحكام ورقة 50 ظهراً و 51 وجهاً.

(277) إحكام ورقة 51 وجهاً.

أكثر من حصيلة الآراء الفردية، فهو يقول: «والجواب أنـا لا نسلم أن لجميعهم أو لواحد منهم الرجوع عن القول المجتمع عليه، بعد انعقاد الإجماع، بل ذلك يحرم عليهم، وهو نفس الخلاف؛ وأما إذا انفرد كل واحد منهم بالقول من جهة الرأي والاجتهاد فإنه يجوز له الرجوع عن ذلك القول برأي آخر، لأن ذلك القول يجوز أن يكون خطأ، ويجوز أن يكون صواباً؛ وليس كذلك فيما عاد إلى مسألتنا، فإنه إذا انعقد الإجماع على القول قطعاً بصحته وأن الحق فيه، فلا يجوز الرجوع عنه».

ولكن اعترض على فقيهنا المالكي «بأن أقصى حال قول الأمة أن يكون كقول النبي ﷺ، وقد ثبت أن قوله لا يثبت ولا يستقر حكمه إلا بعد موته، وكذلك سبيل قول الأمة».

ويجيب الفقيه المالكي: «إن هذا خطأ، لأن قوله ﷺ ثابت مستقر لازم، حجيته في حياته، كما أنه حجة بعد وفاته؛ ولكننا نجوز في حياته ورود النسخ عليه، لاستقرار الوحي؛ فإذا توفي أمن ذلك لانقطاع الوحي؛ وكذلك أيضاً حجة الإجماع، ثابتة في حياة المجمعين في وقت قد انقطع فيه الوحي، فلم يجز الرجوع عنه».

والاعتراض التالي يقوم على حجة جد مألوفة، سبق عرضها أكثر من مرة خلال هذا الفصل، ومؤداه «أن الأمة إذا اتفقت مع بقاء عصرها فهي وكل واحد منها في مهلة النظر(*)، ومن هذه حاله غير مستقر القول، فوجب لذلك اعتبار انقراض العصر».

ويدفع الباجي هذا الاستدلال بقوله: «إننا لا نسلم أنها في مهلة النظر؛ ولو علمنا أنهم أو بعضهم في مهلة النظر والروية لما كان ذلك إجماعاً، وإنما يكون قولهم إجماعاً إذا حكموا بصحته، وصاروا إليـه.

(*) زاد المؤلف هنا كلمة (والروية)، ولعلها في مخطوطته (المترجم). وإنما وقعت إضافتها على سبيل البيان، والأولى حذفها (المؤلف).

وجواب آخر، وهو أنه لو كان في مهلة النظر لما استقر قولهم بالموت، ولا حصل إجماعاً؛ ألا ترى أنهم لو صرحوا بأنه لم يستقر لهم مذهب، وأنهم في مهلة النظر، ثم ماتوا على ذلك، لم ينعقد بموتهم إجماع؟»[278].

ويواجه الفقيه المالكي هذا الاعتراض الثالث عشر، وفيه يرى المناقض أنه «لو لم يعتبر انقراض العصر لوجب أن يصير إجماعاً مع بقاء أهل العصر وموت مخالفهم؛ ولما لم يكن ذلك إجماعاً ثبت أنه يعتبر انقراض أهل العصر»[279].

ومن إجابة الباجي يبرز تعقد الحالة المثارة، فهو يفسرها قائلاً: «إن ممن لا يعتبر انقراض العصر من يقول: تصير المسألة إجماعاً بموت المخالف، فلا نسلم ذلك؛ ومنهم من يقول: لا يصير إجماعاً لأن الميت في حكم الحي الباقي، والباقون من مخالفيه هم بعض الأمة؛ وإنما يكونون جميع الأمة فيما يحدث بعدهم، فيتفقون عليه، وليست هذه حالهم فيما يتفقون عليه، فإنه قد وجد إجماع المؤمنين على الحكم».

«وجواب ثانٍ: لو لزمنا هذا للزمكم إذا انقرض أهل العصر ومات المخالف لهم مع انقراض العصر أن ينعقد الإجماع؛ وإن لم يلزم هذا لم يلزم ما قلتموه».

والاعتراض الأخير يقوم على ادعاء التناقض في الرأي الذي يقول به الباجي، فقد «استدلوا بأنه لو لم يجب اعتبار انقراض العصر لم يجز أن تتفق الأمة على قول بعد الاختلاف فيه، وإطلاقها الذهاب إلى كل واحد من القولين؛ ولما ساغ الاتفاق بعد الاختلاف والمنع من الاجتهاد بعد إباحته وجب اعتبار انقراض العصر».

والفقيه المالكي ـ وهو مهتم بأن يحسب حساب كل شيء ـ يلاحظ

---

(278) إحكام ورقة 51 وجهاً، انظر السابق.

(269) إحكام ورقة 51 وجهاً وظهراً.

«أن اتفاقها بعد تقرر الاختلاف لا يكون إجماعاً عند كثير من شيوخنا (يقصد المالكية)، وحكم ذلك الاختلاف باقٍ، وبهذا قال القاضي أبو بكر الباقلاني (1012/403)»؛ ولنذكر أننا رأينا الباجي[280] يصرح برأي مخالف لرأي شيوخه، ومنهم أبو جعفر الأبهري الصغير (1061/453) ؛ وهو مع ذلك يضيف جواباً آخر: «على قول من لم ير هذا، وهو أن اختلافهم على قولين أو ثلاثة يبين أن الحق في واحد منها؛ فإذا اتفقوا بعد ذلك عينوا الحق في ذلك الذي اتفقوا عليه، فحرم الرجوع إلى الآخر، ولم يلزم على هذا شيء مما ادعيتم، فبطل ما قالوا»[281].

3 - طرق نقل الإجماع:

ومع ذلك ليست هذه هي المرة الأولى ولا الأخيرة التي يختلف فيها الباجي مع جماعة كبيرة من المالكية، وبخاصة مع الباقلاني والأبهري السابق ذكره. ولسوف نرى في عرضنا لشروط الإجماع وصعوبات تحقيقه أن الباجي - عند دراسةالمشكلات التي يثيرها نقل هذا الدليل الشرعي، ونعني هنا مشكلة قيمة الخبر المنقول حين يكون خبر آحاد - يقف من أول لحظة على خلاف مجموعة من المتخصصين في الأصول، ولا سيما هذان الشيخان اللذان يقولان بأن هذه الطريقة لا يمكن أن تصل بنا إلى إثبات الإجماع.

ودليل الباجي يعتمد على استدلال قياسي واستدلال بالأولى في نفس الوقت؛ فهو يقول بأن الطريقة الوحيدة لإثبات الإجماع هي الخبر؛ إما بطريق التواتر، فإن لم يكن ذلك فبرواية الآحاد؛ ثم يفسر ذلك بقوله: «إن قول الرسول ﷺ دليل مجمع على صحته، والإجماع مختلف فيه؛ فإذا صح أن يثبت قول الرسول ﷺ بأخبار الآحاد، فبأن يجب ذلك في الإجماع أولى

(280) أنظر ما سبق.

(281) إحكام ورقة 51 ظهراً.

وأحرى»[282]. وليس من نافلة القول أن نذكر أن الباجي يتخذ موقفاً يبرز في وضوح إجماع الأمة على العمل بخبر الآحاد في الصوم والصلاة والزكاة والحج، وغير ذلك مما تعم به البلوى[283]. وهو موقف لا يشاركه فيه الحنفيه والشافعية وجمهور المالكية وجميع المعتزلة والخوارج، على ما يؤكده ابن حزم[284].

وقد احتج من نصر قول المعارضين للفقيه المالكي بأن «كل قائل بالإجماع يرى ترك ظاهر القرآن والسنّة المتواترة بالإجماع، ولا يجوز ترك معلوم بمظنون».

ويجيب الباجي على ذلك بقوله: «إنكم تجوزون ترك المعلوم من ظاهر الكتاب بالمظنون من أخبار الآحاد».

والاعتراض التالي يرد على الباجي بأن «هذا غلط لأننا إنما نعمل في نقل الراوي للسنّة بقول الراوي، ويجوز أن يكون ذلك من قبل الرسول ﷺ، ويجوز ألا يكون من قبله، ولم يوجب العمل بقول الراوي بحجج العقول، وإنما أوجبنا ذلك بالشرع الوارد بذلك في فروع الديانات التي يجوز الاجتهاد في مثلها؛ وليس معنا سمع ولا إجماع في وجوب إثبات الإجماع بخبر الواحد فيصير إليه».

ويجيب الباجي بأن «الشرع لما ورد بالعمل بأخبار الآحاد عاماً حمل على عمومه، إلا أن يخص دليل»[285].

ويرى الفقيه الظاهري أن خبر الآحاد العدول، إذا كان متصلاً، يستتبع العلم اليقيني والعمل به؛ وذلك رأي مالك، رواه ابن خويزمنداذ

---

(282) السابق ورقة 57 وجهاً.

(283) المنهاج ورقة 28 ظهراً.

(284) الإحكام جـ 1 ص 119.

(285) إحكام ورقة 57 وجهاً.

(1000/390)[286]. بيد أن ابن حزم لا يسلم بأن تكون هذه الرواية طريقاً إلى تصحيح الإجماع؛ وبذلك يصبح من بين تلك المجموعة من المعارضين الذين اشتغل الباجي بتفنيد آرائهم[287].

ومع أن ابن حزم اكتفى بتأكيد «أن الإجماع لا يصح نقله إلا بإجماع مثله أو بنقل تواتر»، فإن من الممكن محاولة فهم دوافعه إلى هذا الموقف، أكان ذلك ردّ فعل واجه به المدافعين عن إجماع أهل المدينة الذي سوف نتعرض لدراسته من بعد؟ إن ذلك أمر محتمل، لاسيما وقد ذكر بعد تأكيد السابق مباشرة أن المالكية «لا يرجعون في دعواهم الكاذبة لإجماع أهل المدينة إلا إلى إنسان واحد، وهو مالك؛ فهو نقل واحد كنقل غيره من العلماء، ولا فرق»[288].

وربما جاز لنا أن نضيف سبباً آخر إلى هذا السبب المقبول، وهو سبب يبدو له نفس القدر من الوجاهة، يتعلق بالقيمة الشرعية الفائقة التي يخص بها ابن حزم فكرة الإجماع هذه؛ ولكننا ندخل بذلك في موضوع القسم الخامس الذي خصصناه أيضاً للإجماع.

5 — القيمة الشرعية للإجماع.

1 — القيمة الذاتية:

أ ـ الإجماع العام للصحابة أو للعلماء المسلمين:

لا ريب أن الفقيه الظاهري يرى مع خصمه المالكي، ومع كل من الفقهاء الأصوليين، أن الإجماع لا يمكن أن تكون له الأولوية على السنّة؛ ولكنه يرى أيضاً، ولعله في ذلك من القلائل، أن اصطناع الإجماع أيسر بكثير من محاولة فرض صحة خبر موضوع. والواقع أن الكتب التي تحصي

---

(286) الإحكام جـ 4 ص 119.

(287) السابق جـ 4 ص 210.

(288) السابق.

الأخبار كثيرة، وأن النقد التاريخي الخارجي، بل والداخلي، على جانب كبير من التقدم، على حين أن الإجماع ـ بصرف النظر عن انعدام أي كتاب عنه، وهنا يكاد ابن حزم يشعرنا بأنه أول من ألف فيه بكتابه (مراتب الإجماع)[289] ـ فإن إمكان الكذب فيه أو التزييف أكبر، كما يطيب له أن يذكره في مواضع كثيرة. ومن هنا نفهم في سهولة لماذا حرص ابن حزم على أن يحيط الإجماع بتحفظات إضافية فيما يتعلق بإنشائه وروايته؛ ويزيد من وضوح الأمر أنه أحد القلائل الذين مضوا إلى الغاية في استنباطه المنطقي، أعني الحكم بكفر كل معارض لهذا الدليل الشرعي.

وفضلاً عن ذلك فمن الطبيعي أنه كلما كانت النتائج المتصورة بالنسبة إلى قانون ما خطيرة صارت التحفظات التي يلزم اتخاذها بصدده أكثر أهمية، على مستوى التوثيق والتفسير.

هل نكفر معارض الإجماع؟

إن ابن حزم، وهو يخصص للإجماع مكاناً أساسياً بين مصادر الشريعة، يبقى فعلاً على الخط السلفي؛ ولقد يصدر عن الباجي مثلاً قول من مثل النوع الذي نراه بعد، إذا ما تحفظنا فأحللنا مكان كلمة (دليل) كلمة (قياس).

قال ابن حزم: المصادر التي تعرف منها قواعد الشريعة أربعة هي: «نص القرآن، ونص كلام رسول الله ﷺ الذي إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام نقل الثقات أو التواتر، وإجماع جميع علماء الأمة، أو دليل منها لا يحتمل إلا وجهاً واحداً»[290].

هذه الملاحظة ذاتها قد تأتي في موضوع الدليل النقلي لدى الفقيه الظاهري الذي يظل في هذا الخط السلفي؛ فهو يرى أن ما يوجب الرجوع

---

(289) أنظر مدخل هذا الكتاب ص 7، وكذلك الخاتمة ص 178.

(290) الإحكام جـ 1 ص 71.

إلى المصادر الثلاثة الأولى ـ لأن الرابع يعتبر فكرة منهجية ـ هو مضمون الآية الكريمة ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾. فالأصل الأول هو القرآن، والأصل الثاني هو الخبر عن رسول الله ﷺ، والثالث هو «الإجماع المنقول إلى رسول الله ﷺ حكمه»[291].

إلّا أنه يمكن أن يقال: إن ابن حزم قد تفرد بالرأي في مضيه إلى حد تكفير كل مسلم يعارض الإجماع؛ قال في مقدمة كتابه (مراتب الإجماع): «الإجماع قاعدة الملة الحنيفية التي يصار إليها ويلجأ؛ فمن فارقه كفر، إذا ما قام الدليل على صحة الإجماع»[292].

والحق أن الفقيه الظاهري يفرق بين ثلاثة أضرب من الإجماع تفرض نفسها على الضمير الإسلامي بقدر من الضرورة متفاوت: أولها، يطلق عليه الإجماع اللازم، ويتعلق بحالات يجمع العلماء على أنها لازمة أو محرمة أو مباحة؛ وثانيها، الإجماع الجازي، وهو يتعلق بالأفعال التي يرى العلماء مجمعين في أدائها أو عدم أدائها مجرد واجب بعيد عن منطقة الإثم؛ وبين هذين الشكلين حالات تتنوع تبعاً لاختلاف العلماء، فمن قائل بتحريمها، ومن قائل بعدم تحريمها، بل بتحليلها، ومن قائل بوجوبها أو بعدم وجوبها بل بإباحتها أو بكراهتها أو باستحبابها؛ وتلك ـ على ما يقول الفقيه ـ أحكام تتصل بالحياة الاجتماعية، أو عبادات تتصل بالحياة الدينية، وليس من الممكن تطبيق مفهوم الإجماع بشأنها، إجمالاً أو تفصيلاً[293].

وينبغي أن نذكر أن اللجوء إلى التكفير في المذاهب السنّية أمر نادر الحدوث؛ ولا ريب أن الفقيه الظاهري يعترف بهذا الواقع، ولكنه يفسره

---

(291) الإحكام جـ 1 ص 97. والآية: محمد /33.

(292) مراتب الإجماع ص 7.

(293) السابق ص 8.

على أنه قد يكون دليلاً ضد خصومه، أولئك الخصوم الذين لا يملكون إجماعاً حقاً، وإلا لتغير موقفهم: «ذلك لأن أحد الشروط التي تنشأ عن تطبيق إجماع صحيح، هو الحكم بتكفير أي مسلم يعارضه، وذلك بإجماع المؤمنين»[294].

ولقد كان السلف يترددون في اللجوء إلى هذا السلاح؛ فكانوا يتحدثون عن (البدع)، ومن ثم عن (التبديع)؛ وهذا ابن تيمية (1328/728) الفقيه الحنبلي المتأخر، شديد الاحترام للسلف، وبخاصة فيما يتعلق بالعقيدة، يرى أيضاً هذه الصورة المخففة من (التكفير) «الذي لا يعتمد على الاستبعاد العنيف من الأمة، بل على تبديع أصحاب الآراء المشكوك فيها»[295]. ومع ذلك إن ابن تيمية لم يفته ـ في كتاب ألفه لـ (نقض مراتب ابن حزم)، ونشر على هامشه ـ أن ينبه الفقيه الظاهري إلى أنه ليس ممكناً الزعم ـ كما فعل ـ بأن كل معارض للإجماع كافر بإجماع المسلمين، دون استثناء؛ فقد يحدث ألا يكون الخلاف قد بلغ في الحالة المبحوثة، على الرغم من شهرته ووروده في كثير من الكتب. ويلاحظ ابن تيمية شاهداً على ما يقول أن النظام نفسه، مع إعلانه أنه معارض لاعتبار الإجماع دليلاً شرعياً، ليس متهماً بالكفر لهذا، لا عند ابن حزم ولا عند غيره من العلماء؛ ذلك أن قدراً كبيراً من الإجماع لم يبلغ كل الناس، فضلاً عن الخلاف الذي يسجله الناس بشأن الإجماع، وطبيعته وشروط تحقيقه[296].

ثم إن من الواجب أن يكون الإجماع كاملاً!..

لقد رأينا[297] أن فقيهنا المالكي الباجي لا يكف في دفاعه النقلي عن الإجماع، عن ذكر الوعيد الذي توعد الله به كل مخالف لهذا الدليل؛ بيد

(294) السابق ص 10.

(295) H. Laoust, Essai, P. 64 et note 5.

(296) نقض. ص 11.

(297) انظر ما سبق.

أنه لا يحاول مطلقاً أن يحدده، كما أنه لا يتوقف أمام ما سمي بميتة الجاهلية، أو تلك الصورة من الارتداد الذي توعد به الخبر هذا الخارج الشاذ.

ولم يحدث في أية لحظة أن وردت كلمة (الكفر) على قلمه؛ ولسوف نجده في الفصول التالية عن القيمة الشرعية الذاتية للإجماع أقل تشدداً من خصمه ابن حزم بكثير.

إنه يذكر أولاً أن الإجماع لا ينعقد «إلا باتفاق العلماء جملة؛ فإن شذ منهم واحد لم يكن إجماعاً». ثم يذكر أن ذلك قول عامة العلماء، مثل أبي تمام(*).

«وذهب ابن خويزمنداذ إلى أن الواحد والاثنين لا اعتبار به». ويؤكد الباجي صواب رأيه بقوله: «والدليل على ما نقوله قوله تعالى: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾[298]، وقد وجد الاختلاف؛ ومما يدل على ذلك ما ثبت من أن أبا بكر رضي الله عنه خالف الصحابة في قتال مانعي الزكاة، وكان الحق معه، ولم ينكر عليه أحد ذلك؛ فثبت أنه إجماع لرجوع الجماعة إليه، وتسويغه الخلاف لهم. وخالف ابن مسعود وابن عباس في مسائل من الفرائض جميع الصحابة فلم ينكروا عليهما. ومما يدل على ذلك أن العقل يجوز الخطأ على جميع العلماء وعلى بعضهم؛ ومقدار ما ورد به الشرع عصمة جميعهم»[299].

وقد أخذ المناقض على فقيهنا مفهومه المتوسع في تطبيق الإجماع، فاعترض عليه مورداً هذا الحديث: «من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع

---

(298) الشورى/ 10.

(299) إحكام ورقة 49 وجهاً.

(*) لم يرد ذكر أبي تمام في هذا الموضع من المخطوطة (المترجم). ورد بالفعل في ورقة 49 وجهاً من نسخة الأسكوريال (المؤلف).

ربقة الإسلام»؛ ويجيب الباجي في إيجاز بقوله: «إن المراد به أن يفارق الجماعة بعد انعقاد الإجماع، وحينئذ تكون جماعة ويكون قولها إجماعاً؛ فأما قبل انعقاد الإجماع فإنما هو خلاف».

ولكن المناقض يلاحظ أيضاً «أن خبر الجماعة أولى من خبر الواحد والاثنين، فكذلك قولها أولى»؛ ويرفض الفقيه المالكي صحة هذا القياس، قائلاً: «إن خبر الجماعة يوجب العلم ولو كانوا غير علماء، وليس كذلك قولهم، فلا خلاف في أنه لا يوجب العلم؛ وكذلك أيضاً فإن خبر الجماعة من الكفار يوجب العلم، وقول جميع الكفار لا يوجب العلم»[300].

والاعتراض التالي يقوم على أساس أن الصحابة قد أجمعت «على الإنكار على الواحد قوله فيما يخالف الجماعة، وذلك يدل على أنه لا يعتد بخلافه»؛ ثم يورد الاعتراض أن الصحابة قد «أنكروا على ابن عباس تحليل المتعة، وأنكرت عائشة على زيد بن أرقم ما قاله في بيع العرض إلى أجل، ثم يشتريه بثمن آخر إلى أجل آخر قبل القبض، وأنكروا على أبي طلحة(*) قوله: إن البرد لا ينقض الصوم»[301].

ويذكر الباجي «أن هذا غلط، لأن ما أنكر على ابن عباس وزيد من ذلك إنما أنكر عليه لمخالفة النص، والنص حجة يجب اتباعها؛ وأما خبر أبي طلحة(*) فيجوز أنه أنكر ذلك عليه لتقدم إجماعه مع الجماعة على خلاف ذلك، هذا إن ثبت عن أبي طلحة. وجواب آخر، وهو أن أكثر ما في هذا اعتقاد سائر الصحابة خطأه في مخالفتهم، وذلك ليس بحجة، مع خروجه عن المنكرين»[302].

---

(300) السابق.

(301) السابق ورقة 49 وجهاً وظهراً.

(302) السابق ورقة 49ظهراً.

(*) المذكور في الكتاب (طلحة) فقط، وما ذكرناه نص المخطوط (المترجم).

ولنذكر أن ابن حزم، تدعيماً لمذهبه ومع سلوكه طريقاً أخرى، قد قال برأي كهذا، فهو يقول: «إن الصحابة رضي الله عنهم قد أصفقوا إثر موت النبيﷺ على ألا يقاتل أهل الردة، ولا ينفذ بعث أسامة بن زيد، وخالفهم أبو بكر وحده، فكان هو المحقق، وكانوا على الخطأ؛ فإن قالوا: قد رجعوا إلى قوله، قلنا: نعم، وهذه حجتنا، إنما سألناكم عن الحال قبل أن يرجعوا إلى قول أبي بكر في ذلك؟»[303].

وقد اعترضوا على الباجي بأنه «يجب ترك قول الواحد إذا خالف الجماعة، لأنه لا يعلم صدقه فيما أخبر به عن اعتقاده، ولا يجوز الاعتراض على قول ومذهب قد علم وثبت، بما لا يعلم هل هو قول لآخر أم لا».

ويرى الفقيه المالكي في إجابته «أن هذا غلط، لأن المعتبر في حجة الإجماع ما يظهر، لا ما يبطن؛ ولو كلفنا العلم بباطن كل واحد من الأكثرين لكلفنا ما لا طريق لنا إلى العلم به، فبطل ما عولوا عليه؛ وجواب آخر، وهو أن الجماعة أيضاً لا تعلم صدق جميعهم فيما أخبروا به عن أنفسهم، فيجب ألا ينعقد الإجماع بقولهم».

ويذكر الاعتراض الأخير خبراً سبق أن استخدمه الباجي، بل واستخدمه ابن حزم، بصورة مختلفة بعض الشيء، وذلك ما روي عن النبيﷺ، أنه قال: «عليكم بالسواد الأعظم وملازمة الجماعة(*)، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد».

ويقول الفقيه المالكي في إجابته مفسراً هذا الحديث بأن النبي «إنما أراد بذلك الشاذ عن الإجماع بعد انعقاده والخارج عنه بعد لزومه؛ ويجوز

(303) الإحكام جـ 4 ص 199.

(*) الكلمة مطموسة في المخطوطة، وهكذا قدرناها بما يبين المعنى (المترجم). بل هي: «وملازمة» عوض: «وما لم يفارق» المقدرة من المترجم (المؤلف).

أيضاً أن يريد بذكر الجماعة لزوم طاعة الإمام وشق عصا المسلمين في الخلاف عليه؛ وقوله عليه السلام: وهو من الاثنين أبعد، أراد النهي عن السفر للواحد، ولذلك قال: والثلاثة ركب»[304].

وقد رأينا ابن حزم[305] يأخذ بهذا التفسير الأخير للمسافر المنفرد، وهو ما يسمح له بأن يبعد استدلال خصمه عن هدفه المنشود، وهو أن يستدل بالخبر على صحة الإجماع المنعقد في عصر معين.

ولنلاحظ عرضاً، وتمهيداً للجزء التالي، أن كل مذهب يحاول دائماً البحث عن توازن بين عناصره المكونة والسعي إلى تحقيقه، في تلهف يكاد يكون لازماً؛ فأما الفقيه الظاهري فكلما تعددت تحفظاته الجادة في قبول الإجماع كسب امتداد تأثيره الشرعي أرضاً جديدة؛ وأما الباجي فإن المرونة الكبيرة التي أبداها في فهم هذا الإجماع، وصوغه لوعيد أقل قسوة لمن يشذ عنه، يمكن ذلك أن يحوله إلى موقف غير متوقع على الأقل، ويضطره إلى ما يبدو أنه نوع من التسوية مع الخصم؛ فلهذا الحرص على التوازن يجب أن تخضع مفاهيم فقيهنا التي تمس القيمة الشرعية لإجماع محلي، ذي طابع خاص، وهو إجماع المدينة.

ب) إجماع أهل المدينة:

أ) موقف ابن حزم:

إن التشدد الفريد الذي يبديه ابن حزم في رفض الإجماع المدني هو على وجه التحديد نظير لتشدده الذي عرف عنه في تكفير كل مخالف لأي إجماع، بوجه عام. بل لقد يبدو الموقف الأول مشروطاً بالثاني، إن لم يكن هو ثمرته المنطقية. ولذلك فهو يقول لخصمه الذي يسلم، أو مفروض

(304) إحكام ورقة 49 ظهراً.

(305) انظر ما سبق.

أنه يسلم، بمبدأ تطبيق التكفير في هذه الحالة التي تخصنا: «إذا كان إجماع أهل المدينة عندكم هو الإجماع، ومن قولكم أن من خالف الإجماع كافر، فتكفرون كل من خالف إجماع أهل المدينة بزعمكم أم لا؟ فإن قالوا: نعم! لزمهم تكفير ابن مسعود وعلي، وكل من روى عنه فتيا مخالفة لما يدعون فيه إجماع أهل المدينة من صاحب أو تابع فمن دونهم، وفي هذا ما فيه؛ وإن أبوا من ذلك قلنا لهم: كذبتم في الدعوى أن إجماعهم هو الإجماع، فارجعوا عن ذلك، واقتصروا على أن تقولوا صواباً أو حقاً، ونحو ذلك»[306].

اتفاق أهل المدينة أو اختلافهم؟..

إذا صدقنا نظارنا الظاهري الذي يدخل جميع الاحتمالات في هذا القياس المحرج، فإن أهل المدينة لم يتمكنوا قط من أن يحققوا إجماعاً واحداً؛ ولكي يقنعنا بذلك فإنه يحرص على أن يذكر لنا مباشرة حالات معروفة للاختلاف الداخلي الذي دار حول مسائل ذات أهمية رئيسة؛ فالأذان حالة «لا شيء أظهر ولا أشهر ولا أعلن ولا أبين ولا أفشى» منها، فهل يصح أن نؤذن مرة واحدة أو إثنتين، وأن نقول: «حي على خير العمل» استناداً إلى خبر صح عن ابن عمر بدلاً من أن نقول: «حي على الفلاح»؟..[307] ومثل الأذان الزكاة، وقد اعترض بعض العلماء على مالك؛ «فالزهري (741/124) يراها في الخضر ومالك لا يراها، وابن عمر لا يرى الزكاة مما أنبتت الأرض إلا في البر والشعير والتمر والزبيب والسلت»[308].

---

(306) المرجع السابق جـ 4 ص 211-212، وانظر في فكرة التكفير التي تفترض عصمة الإجماع ما قدم ج. شاخت J. Schacht من تحديدات في كتابه Esquisse. p. 27؛ قال: «من الطبيعي أن يكون إجماع المسلمين قد اعتبر معصوماً، فهل كذلك كان إجماع العلماء؟ ذلك أمر غير واضح وضوحاً كافياً».

(307) أصبحت الصيغة الأولى مألوفة بعد ذلك عند الشيعة.

(308) الإحكام جـ 4 ص 212-213.

ولنذكر هنا أن الفقيه الليث قد رد على مالك قبل ذلك بثلاثة قرون، حين كتب إليه يأخذ عليه ابتعاده في فتاواه عن الحلول المطبقة عموماً في المدينة، فلم يفته أن يذكر تحفظات جادة للغاية فيما يتعلق باختلاف أهل المدينة فيما بينهم؛ فعلى حين أن الإمام مالكاً ذكر له أن «المسلمين كانوا وما زالوا على مذهب أهل المدينة، لأنهم أمناء الوحي والسنة النبوية، فقد عاش النبي ومات عندهم»[309] كتب إليه الليث «بعد أن أكد احترامه المبدئي للفتاوى المدنية الدائمة، فهاجم المذهب المالكي على تنويعاته واختلافاته التي كثيراً ما تهدم من الأساس دليل السنة المستمرة، أو الإجماع المدني»[310].

بيد أنه منذ عصر الليث حتى عصر ابن حزم، يذكر ر. برونشفيق ـ صاحب الدراسة التي تتناول هذه المراسلات المتبادلة بين الفقيهين الكبيرين في القرن الثاني الهجري ـ أنه قد تمت خطوة هائلة، لا على مستوى الأصول بطبيعة الحال، ولكن على مستوى مناهج الجدل؛ وهكذا: «تعلموا كيفية التعريف تبعاً للقواعد، وكيف يقدمون الأدلة في شكل مقبول ويرتبون المسائل، وينظمون ما يقدمون من إيضاحات»[311].

وقد ترتب على ذلك أنه إذا كان منهج الليث إحصائياً، فإن منهج ابن حزم تحليلي على كلا المستويين، مستوى الأفكار، ومستوى حالات التطبيق.

كل اتفاق أساسه النص:

ويقول الفقيه الظاهري موجزاً، موجهاً كلامه إلى المالكية ليثبت لهم

---

(309) R. Brunschvig. Polémiques, p. 382

(310) المرجع السابق ص 386، ودور الليث بارز في جهده لابتعاث الخلافات التي تفشت في ربوع الدولة الإسلامية، أو في المدينة ذاتها، بين الصحابة، ثم بين الأجيال التالية فيما بعد. (المرجع السابق P. 384 a 387).

(311) السابق P.395.

خطأهم ببرهان الخُلف القائم على قياس الإحراج:

«لا يخلو ما ادعيتموه من إجماع أهل المدينة من أن يكون عن توقيف من رسول الله ﷺ، أو يكون عن اجتهاد؛ وقد تقدم إبطالنا لكل اجتهاد أدى إلى ما لا نص فيه، أو إلى خلاف النص؛ ثم لو صح لهم فمن أين جاز أن يكون اجتهاد أهل المدينة أولى من غيرهم؟ والنصوص التي يقيسون عليها معروفة عند غيرهم، كما هي عندهم، إذ كتمانها محال غير ممكن، ولا فرق بين دعواهم هذه ودعوى غيرهم»[312].

ليس للمدينة احتكار النص أو الإجماع:

ثم يواصل الفقيه الظاهري الحديث: «أو يكون إجماعهم عن توقيف من النبي ﷺ - ولم يبق إلا هذا الوجه - فلا يخلو ذلك التوقيف من أن يكون علمه الخارجون من المدينة من الصحابة أو جهلوه، أو علمه من علمه من أهل المدينة وسائر الناس أو كتموه؛ فإن كان علمه الخارجون من المدينة من الصحابة، أو علمه من علمه ممّن بقي في المدينة وسائر الناس، فقد استوى في العلم به أهل المدينة وغيرهم ضرورة؛ وإن كان من بقي في المدينة كتمه عن سائر أهل البلاد فهذا محال غير ممكن لأن كل سر جاوز اثنين شائع، فكيف ما علمه جميع أهل المدينة بزعمهم؛ وحتى لو صح أنهم كتموه لسقطت عدالتهم[313]؛ قال الله عز وجل: ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾[314]. ويختم ابن حزم بقوله: «ولقد أعاذهم الله من

(312) الإحكام جـ 4 ص 209.

(313) في المحلى (جـ 1 مسألة رقم 99 ص 55) يذكر ابن حزم بطريقة أكثر وضوحاً سخافة احتمال كهذا، فهو يقول: «وقد كان الخلفاء رضي الله عنهم كأبي بكر وعمر وعثمان بالمدينة، وعمالهم باليمن ومكة وسائر البلاد، وعمال عمر بالبصرة والكوفة ومصر والشام؛ ومن الباطل المتيقن الممتنع الذي لا يمكن أن يكونوا رضي الله عنهم طووا علم الواجب والحلال والحرام عن سائر الأمصار واختصوا به أهل المدينة».

(314) البقرة/ 159 .

هذا، فبطل ضرورة ما ادعوه من إجماع أهل المدينـة»[315].

ولسوف نرى فيما يلي، وبعد نهاية عرض مطاعن الفقيه الظاهري على إجماع المدينة، ردود المالكية، والباجي بخاصة، على هذه النقاط المثارة، وعلى كثير غيرها أيضاً. فلنقتصر الآن على أن نذكر في سياق هذه الأفكار أن الليث كان يلح، أكثر مما فعل ابن حزم فيما بعد، على هذا الاجتهاد الذي لجأ إليه أهل المدينة، مقتدين في ذلك بالخلفاء الثلاثة الأولين، وذلك كلما وجدوا أنفسهم أمام فـراغ من الحلول القرآنيـة أو النبوية[316]؛ فلم يكن ابن حزم ليستطيع أن يتوقف أمام هذا الاجتهاد إلا من بـاب احتمال إبعـاده، على أساس أن الإجمـاع يجب أن يقوم أسـاساً وبالضرورة على نص.

ولنذكر كذلك من هذا القبيل أيضاً أن الإمام الشافعي ـ دون أن ينكر وجود الإجماع المدني ـ يرى مع ذلك أنه يختلط بالإجماع الإسلامي العام، وأنه «عندما يوجد إجماع في المدينـة يوجد أيضاً إجماع في الأمصار، وعندما يكون اختلاف في المـدينة تكون الأمصار أيضاً على خلاف»[317].

وليس غريباً أن نجد هذا النص الأخير مكرراً بأكمله تقريباً عند ابن حزم[318]؛ ومن الطبيعي أن يكـون ذلك بنغمـة مساويـة على الأقل في «قسوتها وتهكمها» للنغمة التي استعملها الإمام المصري[319]. والواقع أن ابن حزم تظهر عنده في كل لحظة تقريباً الاعتراضات الأساسية التي سبق أن صاغها الليث والشافعي، على ما لاحظه ر. برونشفيق[320].

---

(315) الإحكام جـ 4 ص 209.

(316) R. Brunschvig, op. cit., p. [illegible]

(317) OP. cit., p. 393.

(318) الإحكام جـ 4 ص217.

(319) R. Brunschvig, op. cit., p. 394.

(320) OP. cit., p. 396.

إن الفقيه الظاهري يستمر في تعرضه بالمناقشة لتلك السمة المدعاة بامتياز الإجماع المدني، ويسير في رفضه أن يكون لأهل مدينة النبي أي تفرد بمعرفة الأخبار حتى يصل في ذلك إلى حد تناول المشكلة من وجهة نظر كمال تبليغ دعوة محمد؛ وهو في ولائه لاستعماله لقياس الإحراج، وممارسته للسخرية كعادته، يسأل معارضيه من المالكية قائلاً: «أخبرونا هل خص رسول الله ﷺ بتبليغ أحكام الدين، أو بعضها، أو حكم واحد منها المقيمين بالمدينة من الصحابة رضي الله عنهم، عمن علم الله عز وجل أنهم سيخرجون عن المدينة؟ فإن قالوا: نعم: كفروا وكذبوا، إذ جعلوه عليه السلام كتم شيئاً من الدين عمن يلزمه من علم الديانة كالذي يلزم غيره، وصاروا إلى أقوال الروافض من كثب. وإن قالوا: لا!، ثبت أن السنن هي بيان الدين في غير المدينة، كما هي في المدينة ضرورة، ولا فرق»(321).

ليس للمدينة امتياز جغرافي:

ويبتعد الفقيه الظاهري قليلاً عن الإطار العقلي، ويتجه إلى الإطار النقلي ليحاول في الإيضاح التالي تفنيد رأي تابع لسابقه، وهو رأي يذهب إلى امتياز المدينة جغرافياً، فتكون في نظر خصومه المالكية خير البلاد؛ قال: «أما دعواهم أن المدينة أفضل البلاد فدعوى قد بينا إبطالها في غير هذا المكان، وبينا أن مكة أفضل البلاد بنص القرآن، والسنن الثابتة،

---

(321) الإحكام جـ 4 ص 210، وانظره كذلك جـ 4 ص 217.
وهو في المحلى (جـ 1 ص 55 ـ المسألة 99) وذلك لكي يرفض نظرية العمل المدني، وهو نوع من العمل أو العرف الذي يوافق الإجماع المحلي لهذه المدينة، نجده يورد آية قرآنية أخرى تأمر المسلمين في حال الاختلاف أن يلجأوا لا إلى فريق من المسلمين، بما فيهم أهل المدينة حتى ولو اتفقوا، بل إلى الله وإلى الرسول: قال تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾. سورة النساء/ 59.

وأقوال الصحابة رضي الله عنهم؛ وليس هذا مكان الكلام في ذلك، لكن نقول لهم: هبكم أنه كما تقولون، وليس كذلك، فأي برهان في كونها أفضل البلاد على أن إجماع أهلها هو الإجماع؟ ألا يستحي من يدري أن كلامه مكتوب، وأنه محاسب بين يدي الله عز وجل، من أن يموه هذا التمويه البارد؟ ونحن نقول: إن مكة أفضل البلاد، وليس ذلك بموجب اتباع أهلها دون غيرهم، ولا أن إجماعهم إجماع دون إجماع غيرهم، ولا أنهم حجة على غيرهم، إذ ليس فضل البقعة موجباً لشيء من ذلك»[322].

ثم يقول ابن حزم معتمداً على الآيات القرآنية بأن هناك حقيقة مشهورة لا يستطيع إنكارها أحد، وهي أنه: «لا يختلف مسلمان في أنه قد كان في المدينة منافقون وهم شر الخلق، قال تعالى: ﴿[وممن حولكم من الأعراب منافقون] ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم، نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون إلى عذاب عظيم﴾[323].

ويذكر ابن حزم أنه «كان فيها فساق كما في سائر البلاد، وزناة، وكذابون، وشربة خمور، وقذفة، كما في سائر البلاد، ولا فرق، وأهلها اليوم ـ وإنا لله وإنا إليه راجعون ـ غلاة الروافض الكفرة، أفترون لهؤلاء فضلاً يوجب اتباعهم من أجل سكناهم المدينة؟». ويختم الفقيه الظاهري بقوله: «فقد بطل أن يكون للبقعة حكم في وجوب اتباع أهلها، وصح أن الفاضل فاضل حيث كان، والفاسق فاسق حيث كان»[324].

ليس أهل المدينة بأعلم من سائر المسلمين:

وبعد أن اتخذ الفقيه الظاهري هذه المواقف المبدئية من المذهب القائل بتقدم المدينة، ومن ثم تقدم إجماعها المحلي، يمضي إلى التفاصيل

(322) الإحكام جـ 4 ص203 - 204.

(323) التوبة/ 101، وما بين معقوفتين ليس في نص ابن حزم (المترجم).

(324) الإحكام جـ 4 ص 204.

ليفند حجج المالكية نقطة نقطة. فهو يؤكد أولاً أن من الكذب والباطل القول بأن «أهل المدينة أعلم بأحكام رسول الله ﷺ ممن سواهم (. . .)، وإنما الحق أن أصحاب رسول الله ﷺ هم العالمون بأحكامه عليه السلام، سواء بقي منهم من بقي بالمدينة، أو خرج منهم من خرج، لم يزد الباقي بالمدينة بقاؤه فيها درجة في علمه وفضله».

«وأما قولهم: إنهم شهدوا آخر حكمه عليه السلام وعلموا ما نسخ مما لم ينسخ فتمويه فاحش وكذب ظاهر، بل الخارجون من الصحابة عن المدينة شهدوا من ذلك كالذي شهده المقيم بها منهم سواء كعلي وابن مسعود وأنس وغيرهم»[325].

ويتابع ابن حزم حديثه: «وأما قولهم: إن من المحال أن يخفى حكم رسول الله ﷺ على الأكثر وهم الباقون بالمدينة، ويعلمه الأقل وهم الخارجون عن المدينة، فتمويه ظاهر وشغب غث؛ وإنما كان يمكن أن يموهوا بذلك لو وجدوا مسألة رويت من طريق كل من بقي بالمدينة من الصحابة، رضي الله عنهم، وأفتى بها كل من بقي بالمدينة من الصحابة. وأما ولا يجدون هذا أبداً ولا في مسألة واحدة، وإنما يوجد فتيا الواحد والاثنين والثلاثة ونحو ذلك وروايتهم كذلك فممكن أن يغيب حكم النبي ﷺ عن النفر من الصحابة، ويعلمه الواحد، والأكثر منهم. وقد يمكن أن يكون الذي حضر ذلك الحكم يخرج عن المدينة، ويمكن أن يبقى بها، ويمكن خلاف ذلك أيضاً، ولا فرق؛ وإنما تفرق الصحابة في البلاد بعد موت رسول الله ﷺ».

ثم يمضي إلى مناقشة المشورة التي قدمها عبد الرحمن بن عوف أثناء الحج إلى عمر أن يؤخر أمره الذي كان يريد إعلانه للمسلمين المجتمعين

---

(325) السابق جـ 4 ص 205.

بمكـة، والذين جـاءوا من أركان العـالم الإسلامي الأربعـة «حتى يقدم المدينة، فيخلو بوجوه النـاس وأهل الفقـه والعلم». وهنا يصـل الفقيه الظاهري إلى اتخاذ تحفظين في غاية الأهمية؛ أولهمـا «أن الأمر ليس حجة للمالكية، فإن مالكاً لم يدرك من هؤلاء أحداً، وإنما أخذ عمن أخذ عنهم كما فعل أهل الأمصار». وثانيهما أنه ليس «كل قول قاله عبد الـرحمن ووافقه عليه عمر رضي الله عنهما حجة، وقد علم جميع أهل الإسلام أن رسول اللهﷺ لم يخطب الخطبة التي عهد فيها إلى الناس العهود، وجعلها كالوداع لهم، وقررهم: ألا هل بلغت؟ وأشهد الله تعالى عليهم إلا في الموسم، أحفل ما كان في الأعراب وغيرهم؛ ففعل رسول اللهﷺ أولى من رأى رآه عبد الرحمن وعمر رضي الله عنهما؛ وبرهان ذلك أنه لو سلك الأئمة هذا الرأي ما تعلم جاهل شيئاً أبـداً»[326].

ويكب ابن حزم بنفس للعناية، إن لم تكن أكثر، على تفنيد حالتين مماثلتين؛ فقد قالوا: «كان ابن مسعود إذا أفتى بفتيا [في الكوفة] أتى المدينة فيسأل عنها، فإن أفتى بخلاف فتياه رجع إلى الكوفة ففسخ ما عمل». وابن حزم، وهو عارف بتاريخ الصحابة، يورد ملاحظتين لتصحيح هذه الواقعة؛ فالصحابي المذكور لم يفت إلا في مسألتين فقط، فنسخهما حين أمره عمر بذلك «وعمر الخليفة فلم يمكنه خلافه» ولم يترتب على هذه الحالة أية نتيجة. وقد صح، في الواقع، أن عمر استفتى ابن مسعود في (طلاق البتـة) وأخذ بقوله؛ فهذا إمام مدني أخذ بقول كوفي[326].

ثم يذكر أن الحالة التي ساقها المناقض كانت موضع خلاف في المدينة ذاتها، وقد وردت في القرآن الذي يملكه جميع الناس، كما هو يملكه أهل المدينة، وهي مسألة رجل تزوج أم امرأته قبل أن يدخل بها وبعد أن يطلقها[326].

---

(326) السابق جـ 4 ص213-214 .

ولسوف تتيح الحالة الثانية لابن حزم المؤرخ فرصة دراسة نقدية طيبة للسند؛ فمن الحق أن التاريخ السياسي والتاريخ الفقهي يتـداخلان في مجموع الواقع الإسلامي في القرون الوسطى بل وفي العصر الحاضر؛ والحالة متعلقة بقول قاله ابن عباس الذي كان أميراً للبصرة، في آخر شهر رمضان، وقد تلقاه ابن حزم نفسه بسند ينتهي إلى الحسن الذي سمعه وتلقاه شفاهاً؛ قال الأمير: «أخرجوا زكاة صومكم!». فنظر الناس بعضهم إلى بعض، فقال: «مَن هنا مِن أهل المدينة؟ قوموا فعلموا إخوانكم، فإنهم لا يعلمون أن هذه الزكاة فرضها رسول اللهﷺ على كل ذكر أو أنثى، حر أو مملوك، صاعاً من شعير أو تمر، أو نصف صاع من قمح».

«قال أبو محمد بـن حزم: وهذا لا حجة لهم فيه لوجوه، أولها أنه خبر ساقط منقطع أخذه الحسن بلا شك من غير ثقة، لأن الحسن لم يكن بالبصرة أيام ابن عباس أميرها لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، وإنما نزلها الحسن أيام معاوية، لا خلاف في هذا. وثانيها أن البصرة بناها عتبة ابن غزوان المازني، من بني مازن بـن منصور، أخي سليم بن منصور، وهو بـدري من أكابـر المهاجـرين الأولين الممتحنين في الله تعالى في أول الإسلام، سنة أربع عشرة من الهجرة، في صدر أيام عمر رضي الله عنه، وإنما وليها ابن عباس لعلي في آخر سنة ست وثلاثين بعد يوم الجمل، بعد اثنتين وعشرين سنة من بنيانها، وسكنها الصحابـة والتابعـون رضي الله عنهم، ووليها أبو موسى الأشعري بعد عتبة بن غزوان، والمغيرة بن شعبة وغيرهما أيام عـمر وطول أيام عثمان رضي الله عنهما، وولي قبض زكاتها أنس بن مالك في تلك الأيام؛ فكيف يدخل في عقل من له مسكة عقل أن مصراً يسكنه عشرات ألوف من المسلمين، فيهم مئون من الصحابة رضي الله عنهم، تداوله الصحابة من قبل عمر وعثمان، فلم يكن فيهم أحد يعلمهم زكاة الفطر التي يعلمها النساء والصبيان في كل مدينة وكل قرية لتكررها في كل عام، في العيد إثر رمضان، حتى بقوا المدة المذكورة ليس

فيهم أحد علم ذلك، وأهل المدينة يعرفونها، فكيف يكتم مثل هذا، والوفود من البصرة يفدون على الخليفتين بالمدينة؟.

تالله إنها لمصيبة على عمر وعثمان وأهل المدينة، أعظم منها على أهل البصرة، إذ تعمدوا ترك تعليمهم أو ضيعوا ذلك!»[327].

ولم يكتفِ مناقض الفقيه الظاهري بالإفراط في تعظيم أهل المدينة، فذهب إلى حد انتقاد صحابة الأمصار، مما أثار غضب ابن حزم وسخطه، فقذف بالقول التالي: «ومن ادعى أن الصحابة في الكوفة والبصرة ومكة بدلوا الأذان فلكافر مثله أن يدعي ذلك على الصحابة بالمدينة، وكلاهما كاذب ملعون»؛ «ومن ادعى ذلك على التابعين (. . .) والولاة با صرة والكوفة فلغيره أن ينسب مثل ذلك إلى الولاة بالمدينة؛ فقد وليها من الفساق كالذين ولوا البصرة والكوفة كالحجاج وخالد القسري وطارق وعثمان ابن حيان المري»[328]. وهكذا، فإننا حين نتتبع الفقيه الظاهري في تحليله للأقيسة التي وضعها بين المدينة من ناحية، ونظائرها من المدن من ناحية أخرى، نصل معه إلى أن نلاحظ أنه لا فرق مطلقاً «بين إجماع أهل الكوفة وإجماع أهل البصرة وإجماع أهل الفسطاط؛ وهذا إن أرادوا إجماع من كان بها من الصحابة، أو من بعدهم من التابعين، أو على أن يسمح لهم في العصر الثالث؛ وأما إن نزلنا عن ذلك فلا فرق بين أهل الكوفة وأهل أوقانية وأهل أوصانية وفساونسا»[329].

تداخل أهل الأمصار:

ويقول الفقيه الظاهري بأنه يجب أن نأخذ في الاعتبار التداخل السكاني بين المدينة والمدن الأخرى في مختلف الأمصار الإسلامية، كما

---

(327) السابق جـ 4 ص 215 - 216.

(328) السابق جـ 4 ص 312 - 313.

(329) السابق جـ 4 ص 218.

نأخذ في اعتبارنا حركة الخروج والدخول الهامة بين جميع هذه المدن، وبنفس القدر في اتجاه أو في آخر[330].

ولقد أثار الليث قبل ذلك بثلاثة قرون هذا الاعتراض في رسالته الشهيرة إلى مالك، حين تحدث عن الصحابة المجاهدين الذين ينشرون الدعوة إلى الإيمان وإلى الشريعة خارج المدينة. ولكن ابن حزم حين يعيد الفكرة سوف يسبغ عليها مزيداً من الإبراز ومن القوة ومن الوضوح، على ما لاحظه ر. برونشفيق في مقاله المذكور آنفاً[331]؛ كذلك إن الفقيه الظاهري يذكر «أن من بقي بالمدينة من الصحابة رضي الله عنهم كانوا يجاهدون ويحجون، ومن خرج عن المدينة منهم كانوا يفدون على عمر وعثمان، فقد وجب التداخل بينهم؛ وهكذا صحت الآثار بنقل التابعين من سائر الأمصار عن أهل المدينة وبنقل التابعين من أهل المدينة ومن بعدهم عن أهل الأمصار»[332]. ولابن حزم ملاحظة أخيرة، ربما كانت موجهة إلى المالكية الذين يدعون أن الصحابة الذين خرجوا عن المدينة كانوا مشتغلين بالجهاد على الدوام؛ يقول ابن حزم: لا يشغل الجهاد عن تعليم الدين[333].

المالكية ليسوا متفقين على تعريف هذا الإجماع:

ولم يغفل ابن حزم في عرض مطاعنه على المالكية أن يثير تناقضات خصومه الداخلية، ذاكراً أن بعضهم يقول بأن الإجماع المدني صحيح، وهو حجة، فيما كان من جهة النقل فقط؛ «وقالت طائفة منهم: إجماعهم إجماع وحجة من جهة النقل كان أو من جهة الاجتهاد، لأنهم أعلم

(330) السابق جـ 4 ص 210.

(331) Polémiques, pp. 384 et 398.

(332) الإحكام جـ 4 ص 210.

(333) السابق جـ 4 ص 213.

بالنصوص التي منها يستنبط وعليها يقاس»[334].

والحق أن ابن حزم يتصدى لهذه النقطة في سرعة، مع أنها نقطة رئيسية في نظر المالكية؛ ولسوف نجد قطعاً فرصة لتقديم تفاصيلها وتعقيب الباجي المفصل عليها. فأما الآن فإننا نكتفي بأن نشارف مع الفقيه الظاهري المشكلة الكبرى الثانية التي تطرحها دراسة الإجماع المدني؛ فهو بعد أن أثار مشكلة صحة هذا الإجماع ووظيفته المقدرة باعتباره دليلاً، أو أساس دليل، يصل بنا إلى المذهب المالكي ودعوته القابلة لكثير من الجدل في نظره، وهي القائلة بأن المذهب يمثل وحده، وبطريقة صحيحة، هذا الإجماع، بل حتى تعليم مالك نفسه.

وابن حزم يبدو وفياً لعادته ولمنهجه اللذين طبع عليهما؛ ولعل ذلك يرجع لاهتمامه بأن يزيد في إرباك مناقضه وأن يبهر جمهوره من المتلقين عنه والقارئين له؛ فهو يبدأ دائماً بتقرير الاتهام الموجه من أول وهلة إلى خصمه، وكأنه فرض يبرهن عليه بعد ذلك؛ وهو ما يتيح له أن يدخل إلى المناقشة بقياس ذي حدّين، سليم البناء أخاذ بقوة تماسكه ونفاذه: «فإذا كان عند هؤلاء المجرمين إجماع أهل المدينة إجماعاً لا يحل خلافه، وهذا مالك ههنا قد خالف ما ذكر أنه الأمر المجتمع عليه عندهم، فلا بدّ ضرورة من أحد حكمين لا ثالث لهما: إما إبطال تهويلهم بإجماع أهل المدينة وبخلافه وجواز مخالفته، وإما أن يلحقوا بمالك الذي قلدوه دينهم ما يلحق مخالف الإجماع الذي يقر أنه إجماع، وهذا صعب ممن خالف ما يقر أنه إجماع»[335].

مالك يخالف الإجماع المدني كثيراً:

ويأتي دور إثبات فكرة مخالفة مالك للإجماع المدني ليبدو ذلك في

(334) السابق جـ 4 ص 202.

(335) السابق جـ 4 ص 217.

نظر الفقيه الظاهري أمراً في غاية اليسر، بناءً على موقف الإمام مالك نفسه. «والعجب أن مالكاً لم يدع إجماع أهل المدينة إلا في نيف وأربعين مسألة! (...) ثم إن المسائل المذكورة التي ذكر مالك أنها إجماع أهل المدينة تنقسم قسمين: أحدهما لا يعلم فيه خلاف من أحد من الناس في سائر الأمصار، وهو الأقل، والثاني قد وجدنا فيه الخلاف بالمدينة، كما هو موجود في غير المدينة»[336].

ويسوق الفقيه الظاهري مثالاً على ذلك لحالة حكم فيها مالك ومن هم على مذهبه بخلاف إجماع المدينة؛ فقد أجمع أهل المدينة «كلهم مع رسول الله ﷺ على إعطاء أموالهم التي قسمها رسول الله (ﷺ) على مفتتحي خيبر إلى اليهود، على أن يعملوها(*) بأموالهم وأنفسهم، يقرونهم ما أقرهم الله تعالى، ويخرجونهم متى شاءوا. وبقوا كذلك إلى أن مات رسول الله ﷺ، مدة أربعة أعوام، ثم مدة أبي بكر رضي الله عنه، إلى آخر عام من خلافة عمر رضي الله عنه؛ فقال المدعون: إنهم على مذاهب أهل المدينة؛ هذا عقد فاسد وعمل باطل مفسوخ، تقليداً لخطأ مالك»[337].

وعلى هذا النهج يسوق ابن حزم خبرين يرويهما بإسناد كامل يتصل إلى جابر بن عبد الله، قال: «نحرنا مع رسول الله ﷺ يوم الحديبية البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة» (...) وقال: «نحرنا يومئذٍ تسعين بدنة اشتركنا كل سبعة في بدنة»؛ فهذا إجماع أهل المدينة حقاً وعملهم بحضرة رسول الله ﷺ وإجماع الصحابة حقاً. فقال هؤلاء المنتسبون إلى اتباع أهل المدينة: هذا عمل لا يجوز ولا يجزيء، تقليداً لخطأ مالك، وخلافاً لأهل المدينة، وتمويهاً برواية عن ابن عمر قد جاء عنه خلافها»[338].

---

(336) السابق جـ 4 ص 208 - 209.

(*) هكذا جاءت هذه الكلمة في مطبوعة الإحكام، والمعروف أن أراضي خيبر دفعت إلى اليهود ليعملوا فيها مناصفة (المترجم).

(337) السابق ج 4 ص 206.

(338) السابق جـ 4 ص 206 - 209.

ويذكر ابن حزم حالة قد تكون أخطر، لأنها تمسّ العقيدة، قال: «وتركوا عمل أهل المدينة ـ كل من حضر منهم ـ مع عمر في سجوده في ﴿إذا السماء انشقت﴾[339]، وسجودهم مع عمر إذ قرأ السجدة وهو يخطب يوم الجمعة، فنزل عن المنبر فسجد وسجدوا معه، ثم رجع إلى خطبته؛ فقال هؤلاء المنتمون إلى اتباع أهل المدينة: هذا لا يجوز، تقليداً لخطأ مالك في ذلك، ولا سبيل إلى أن يوجد عمل لأهل المدينة أعم من هذا»[340].

وهنا نورد اتهاماً آخر بنفس القدر من الخطورة، سبق أن وجهه الشافعي إلى المذهب المالكي، وذكره ابن حزم حين قال: «والعجب احتجاجهم كلهم في ترك إجماع أهل المدينة على هذا، وعملهم برواية الجعفي الكذاب الكوفي عن الشعبي الكوفي (أن النبي ﷺ قال: «لا يؤمن أحد بعدي جالساً». وهذه رواية ليس في رواية أهل الكوفة أنتن منها)(*) فهل في العجب أكثر من هذا!! وهم يقولون: «إن إجماع أهل المدينة هو الإجماع، فإن روايات أهل الكوفة الصحاح مدخولة»[341].

ويذكر ابن حزم أيضاً خبراً آخر يحدد الحصص التي تعود على كل من المستأجر والمالك، وهو خبر قدمه المالكية بإسناد رواته من الكوفة،

---

(339) الانشقاق / 1.

(340) الإحكام ج 4 ص 207.

(341) المصدر السابق بنفس المكان. انظر في الاتهامات التي وجهها الشافعي وابن حزم مقال Polémiques, pp. 399 -. وأما عن أثر الكوفة في المدينة فانظر: Esquisse, p 43 في J. Schacht، حيث يقول بمناسبة الموقف الشرعي الذي ساد في المدينتين في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة: «إن النمو المتأخر نسبياً لمدرسة أهل المدنية يدعو إلى الاعتقاد بأن جانباً من الآراء التي لم تنجح في الكوفة، حيث لم تستطع أن تحل محل عمل المدرسة الشرعي الذي كان استقر هناك، هذا الجانب قد فرض نفسه في المدينة بدرجة كبيرة».

(*) ما بين قوسين ليس في النص المترجم، وإنما هو جزء من نص ابن حزم في الإحكام (المترجم).

وهم ينسبون إلى علي قوله: «ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلا يزرعون على الثلث والربع، وزارع علي وسعد بن أبي وقاص وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم بن محمد بن أبي بكر وعروة بن الزبير، وآل أبي بكر وآل عمر وآل علي. وعامل عمر بن الخطاب الناس على أنه إن جاء عمر بالبذر فله الشطر، وإن جاءوا بالبذر فلهم كذا وكذا، ورأى ذلك الزهري (741/124)»[342].

وحتى بالنسبة إلى الحالات المعروفة التي فرض أن مالكاً احترم فيها بوضوح ودقة إجماع المدينة، وذلك باتباع عمل قضاة المدينة الذين هم معاصروه، على ما ادعى أصحاب مذهبه[343]، فإن ابن حزم يلاحظ أنه ليس مؤكداً أن ذلك صحيح.

ثم يقول بإيجاز: والواقع «أن النازلة كانت تقع في المدينة وغيرها فلا يقضي فيها الأمير ولا القاضي حتى يخاطب الخليفة بالشام، ثم لا ينفذ إلا ما خاطبه به»[344]. ويذكر روبير برونشفيق ـ وهو يعلق قيمة كبيرة على هذه الملاحظة النقدية لابن حزم ـ الأهمية التي يمكن أن تكون لها بالنسبة إلى تاريخ الشريعة الإسلامية في بداياته؛ ثم يرى أن «المؤرخين المُحْدَثين يمكنهم أن يفيدوا من تأمل هذه الكلمات وأن يبحثوا دور الأمويين في دمشق، وهل كان حجمه في تشكيل الفقه الإسلامي أكبر مما أريد له أن يعرف عادة»[345].

---

(342) الإحكام جـ 4 ص 208.

(343) في مقابل ذلك يحلو للقاضي عياض (1149/544) أن يذكر في كتابه (الشفاء) جـ 2 ص 46 الاستقلال الكامل الذي كان الإمام مالك يظهره تجاه أحد قضاة المدينة.

(344) ترجمة ر. برونشفيق في المرجع السابق ص 400. (وانظر الإحكام جـ 4 ص 218 (المترجم).

(345) المرجع السابق لبرونشفيق ص 400، وانظر J. Schacht, Esquisse, pp. 19 - 24: وإذا كان المؤلف يقرر أن «قضاة الإسلام الأولين، موظفي الإدارة الأموية، قد وضعوا بأحكامهم القواعد الأولى لما أصبح بعد ذلك الفقه الإسلامي، «فإنه يبين أيضاً أن الصالحين من =

المالكية يبتعدون أيضاً عن هذا الإجماع:

فإذا انتقل ابن حزم من مالك إلى المالكية تساءل: هل بقي في الواقع شيء من إجماع المدينة؟ ومالك ليس وحده الذي يمثل تمثيلاً سيئاً في نظره هذا الإجماع إن كان ثمت إجماع؛ فإن أنصار مذهبه أيضاً يعدلون عنه إلى رأي أصحابه الذين أخذوا عنه مباشرة أو اقتربوا منه أو ابتعدوا عنه: «والقوم كما ترى يموهون بإجماع أهل المدينة؛ فإن حقق عليهم لم يحصلوا من جميع أهل المدينة ومن إجماعهم إلا على ما انفرد به سحنون القيرواني (840/240) وعيسى بن دينار الأندلسي (827/212) عن ابن القاسم المصري (806/191) عن مالك وحده من رأيه وظنه، وكثير من ذلك رأي ابن القاسم واستحسانه وقياسه على أقوال مالك»[346].

ويرى ر. برونشفيق في مقاله المذكور آنفاً[347] ـ والذي حرص فيه على استخلاص الجانب الأصيل في جدل المفكر الظاهري، بالإضافة إلى فائدته لمؤرخ الشريعة وهو ما ذكر من قبل ـ يرى هنا أيضاً أن «هذه الملاحظة الواضحة بالنسبة إلى من درس مدونة سحنون، ليست حاضرة حضوراً كافياً ـ حتى يومنا هذا ـ في عقل أولئك الذين يعالجون الشريعة الإسلامية»؛ وإذن فإن ابن حزم يرجع إليه الفضل في ذكرها «وإذ راق له أن

= المتخصصين في المسائل الشرعية، والذين كان يختار من بينهم هؤلاء القضاة، كانوا يعملون على تحويل «الممارسة الشعبية والإدارية في الحقبة الأخيرة من الدولة الأموية» إلى فقه إسلامي ، وذلك بإقرارهم ما يمكن أن يكون أو بتعديله أو برفضه. ويلاحظ أيضاً أنه إذا كان كثير من خلفاء دمشق قابضين على زمام التنظيم السياسي، ومن ثم القضائي، في الأمبراطورية الإسلامية آنئذٍ، فذلك لا يمنع من أن «الظروف التي جاء فيها الفقه الإسلامي إلى الوجود كانت تفرض نموه، لا على أنه ذو علاقة وثيقة بالممارسة والعمل، بل على أنه تعبير عن مثل أعلى ديني كان يختلف مع هذا العمل» (السابق ص 21-23).

(346) الإحكام جـ 4 ص 217-218.

(347) Polémiques, p. 401.

يتخذ منها سلاحاً ضد مذهب مالك»، كما يضيف المستشرق الفرنسي بالنسبة إلى مجموع أحكام فقيهنا الظاهري ، «فقد يرى آخرون بالعكس أن ذلك من مآثر هذا المذهب، حيث إنها قد أتمت بهذا نظريته الفقهية ومكنت من تطويرها تبعاً للحاجة، في حدود معينة».

ب ـ موقف الباجي:

ذلكم هو ما يعود بنا إلى جو من الموضوعية ويهيئنا إلى الاستماع إلى صوت الجرس الآخر، صوت المالكي الباجي الذي أحاط ولا شك بكل هذه الاتهامات من فم خصمه الظاهري، خلال مجالس المناظرات التي ذكرناها أكثر من مرة أثناء هذا العمل. ولسوف نرى الباجي في الفصول التالية يسوق تعقيباته بطريقة أكثر نظاماً من ابن حزم وأكثر اتساقاً كذلك، وهذا لأسباب أشرنا إليها من قبل، وهي دائماً تظل في نظرنا صحيحة.

اعتدال رأيه.

وفي هذا القسم الخامس المخصص لدراسة القيمة الشرعية للإجماع، وبخاصة قيمته الذاتية، بصورتها في إجماع أهل المدينة ـ ونذكّر بذلك وإن لم يغب عن بالنا قط ـ في هذا القسم سوف يجيب الباجي أساساً عن اتهامات ترجع إلى عصر مالك والليث، أعاد تناولها الشافعي بكثير من الترابط المنطقي والعمق والدقة[348]، ثم عالجها ابن حزم بعد ذلك في صورة أكثر منهجية أيضاً وأكثر عقلية، ولكنها كذلك أشد جموحاً، وطبقاً لمنهج أكثر مدرسية، ولكنه مع ذلك عظيم الجاذبية[349].

ولسوف يبين فقيهنا المالكي، كذلك، عن التقدم الكبير الذي تحقق منذ مالك في الدفاع عن الإجماع المدني. ولما كان الباجي قد تربى في

(348) السابق ص 388.

(349) السابق ص 395.

جو المدرسة العراقية، في النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وألف «الآراء التي تسعى إلى التوفيق، رغبة في البقاء»[350]، تلك الآراء التي لاحظها ر. برونشفيق عند أصحاب المذهب من أهل بغداد، «وهم الذين كانوا ـ على ما لاحظه أيضاً ـ يحرصون على التبرير العقلي لأسس المذهب، وعلى أن يتحصنوا ضد تهمة العبث واللامنطقية ببذل مزيد من الجهد سعياً إلى الوضوح والدقة»[351]، وذلك في مواجهتهم للمذاهب الفقهية الأخرى السائدة، لما كان الباجي قد تشبع بتلك الخصال فسوف نراه يعرض نظرية موحدة، تتمشى تماماً مع روح التوفيق هذه، إلى جانب اتصافها بالحسم، ويدلل من هذا المنطلق على أن الإجماع المدني لا يكون حجة إلا عن طريق النقل[352].

ويبدأ الفقيه المالكي بالاعتراف بأن المالكية أنفسهم يتحدثون كثيراً عن الإجماع المدني ويتزيدون في استخدامه باعتباره حجة؛ وقد بلغ الأمر ببعضهم أن جعل له مدلولاً غير مدلوله، يقدم بذلك للمناقض فرصة ليشنع به، بدلاً من أن يدفعه إلى العناية بالحقائق الثابتة بوساطة المالكية المختصين المحققين. ولسوف نرى، من بعد، الآراء التي قدمها أولئك المدافعون السيئون عن مذهب مالك وتعقيبات الباجي عليها، وذلك في دراسة الإجماع المدني الناشىء عن الاجتهاد فحسب.

الإجماع حجة حين يعتمد على نص:

ولكنا نسأل أولاً: ما رأي المعبّرين الصادقين عن فكر الإمام مالك إذن؟ لقد أكد هؤلاء الفقهاء، على ما أورده الباجي، أن مالكاً لم يكن يعول على أقوال أهل المدينة ويجعلها حجة إلا فيما طريقه النقل، ومثل

(350) السابق ص 401.

(351) السابق ص 402.

(352) إحكام ورقة 53 وجهاً.

لذلك «بمسألة الأذان وترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم[353] ومسألة الصاع[354] وترك إخراج الزكاة (على الخضراوات)(*)، وغير ذلك من المسائل التي طريقها النقل، واتصل العمل بها في المدينة على وجه لا يخفى مثله، ونقل نقلاً يحج ويقطع العذر». ويضيف الباجي أن «هذا نقل أهل المدينة»، وهو «حجة مقدمةعلى خبر الآحاد، وعلى أقوال سائر البلاد الذين نقل إليهم الحكم في هذه الحوادث أفراد الصحابة وآحاد التابعين»، وطريقه بالمدينة طريق التواتر[355].

ويذكر الباجي أن هذا هو موقف أبي بكر الصيرفي (941/330)، وهو يخالف ما ذهب إليه بعض الشافعية وجمهور الحنفية؛ والواقع أن أحد الحنفية يذهب إلى أن الخبر المدني غير موجود، على حين أن وجوده قد ثبت بكل وضوح؛ ويرى آخر أنه لا يمكن أن يعتبر حجة حتى ولو وجد!! وموقف المالكية، على ما ذكره الفقيه المالكي، لا يمكن أن يكون إلا مخالفة يجادلون بها هؤلاء وأولئك على سواء.

ويفسر الباجي ذلك بقول مالك: «ومسجد رسول الله ﷺ يؤذن فيه من عهده ﷺ إلى اليوم، لم يحفظ عن أحد إنكار على مؤذن فيه ولا نسبته إلى تغيير» ويضيف معلقاً: «وهذا لعمري من أقوى الأدلة، ومما لا يعارض بأخبار الآحاد، لأن الأذان في مسجد رسول الله ﷺ أمر متصل في وقت كل صلاة، وأهل المدينة هم اليوم الذين كانوا بالأمس وعلموا صفة الأذان؛ فإذا أذن مؤذن اليوم، ولم ينكر أحد أذانه ولا نسبه إلى تغيير، علم أن

(353) ويتحدث الباجي في الإشارات عن عدم ذكر البسملة في صلاة الفريضة، وهو في المنهاج (ورقة 7 ظهراً) ينقل نص الإحكام (ورقة 53 وجهاً).

(354) الإشارات ص 84، وفي المنهاج (ورقة 7 ظهراً) أورد احتجاج مالك في مجلس الرشيد علي أبي يوسف، وقد رجع إليه أبو يوسف وانقاد لصحة الاستدلال، خلال المناظرة.

(*) ما بين قوسين زيادة من المؤلف على نص الباجي، وهي مفيدة في بيان جهة الحكم (المترجم). بل هو من نسخة الأسكوريال (المؤلف).

(355) إحكام ورقة 53 وجها.

أذانه اليوم كأذانه بالأمس، لأنه يستحيل أن يغير الأذان فيتفق العدد الكثير والجم الغفير على ترك الإنكار عليه»[356].

ويذكر الفقيه المالكي من هذا القبيل أنه «لو جاز أن يتفقوا على ذلك لجاز أن يتفقوا على ترك التكذيب لمن بدل قبر رسول الله ﷺ وغَيَّرَ مسجده وعدل بالناس إلى غيره وأخفى كثيراً من مذهبه؛ وإذا استحال ذلك استحال هذا أيضاً». ولقد كانت الطرق الكثيرة التي نقلت بها مسألة الصاع أمام الباجي واضحة تماماً؛ فهو يخلص منها بأن هذه الحالات وغيرها هي التي احتج بها مالك ليؤكد وجود الإجماع المدني، ونقله الثابت بطريق التواتر في المدينة. وإذن، فليس من الجائز أن نعارض خبر التواتر بخبر آحاد. وهكذا ـ كما يذكر الباجي ـ فعل مالك ليسوغ لجوءه إلى آراء المدنيين وليبين صوابها. ويلاحظ الفقيه المالكي أنه «لو اتفق أن يكون لسائر البلاد نقل يساوي نقل المدينة في مسألة من المسائل لكان أيضاً حجة ومقدماً على أخبار الآحاد؛ وإنما نسب هذا إلى المدينة لأنها موجود فيها دون غيرها»[357].

الإجماع القائم على اجتهاد لا ميزة له:

ولسوف يظهر الموقف اللين للفقيه المالكي، بوضوح أكثر، ومع مزيد من التألق، عندما يتناول مسألة الإجماع المدني الناشىء عن الاجتهاد وحده؛ «والضرب الثاني من أقوال أهل المدينة ما نقلوه من سنن رسول الله ﷺ من طريق رواية الآحاد[358]، وما أدركوه بالاستنباط

(356) إحكام ورقة 53 ظهراً.

(357) إحكام ورقة 53 وجهاً، وفي المنهاج ورقة 46 ظهراً يذهب الباجي إلى أن «مما يحتج به أيضاً على وجه الإجماع، وليس بإجماع على الحقيقة، إجماع أهل المدينه فيما طريقه النقل، وإنما هو احتجاج بخبر».

(358) وهو يعطي في المنهاج أيضاً مثالاً على الخبر الذي يقصر نقله عن التواتر «مثل رواية أهل المدينة لاستثناء الإقالة والشركة والتولية من النهي عن بيع الطعام قبل استيفائه، فإنه =

والاجتهاد»[359]. وهنا يؤكد أن «لا فرق بين علماء المدينة وعلماء غيرهم، في أن المصير منه إلى ما عضده الدليل والترجيح؛ ولهذا خالف مالك رحمه الله في مسائل عدة أقوال أهل المدينة».

ذلك في نظر الباجي مذهب الإمام نفسه، وهو أيضاً رأي المحققين من المالكية كأبي بكر الأبهري (1004/395) وغيره؛ وقال به أبو بكر [الباقلاني 1012/403)] وابن القصار[*] (1008/398) وأبو تمام (1067/459)، وهو الصحيح». ولكنه يذكر بعد ذلك: «وقد ذهب جماعة ممن ينتحل مذهب مالك رحمه الله ممن لم يمعن النظر في هذا الباب إلى أن إجماع أهل المدينة حجة فيما طريقه الاجتهاد، وبه قال أكثر المغاربة»[360].

استدلال ضد الفقهاء المغاربة:

ولنلاحظ - قبل عرض أدلة الباجي التي قدمها ضد مواطنيه المالكية المغاربة - أن القاضي عياضاً (1149/544)، في كتابه (المدارك)، لن يفوته أن يكرر بعض هذه الأفكار التي قدمها الباجي، منذ أكثر من نصف قرن، وذلك عندما تحدث في أول مداركه عن الاعتبارات التي يسرت لمالك ومذهبه التفوق والهيمنة؛ إن لهذا الواقع من المغزى بقدر ما يسمح لنا - ولو إلى حد ما - أن نلبي رغبة ر. برونشفيق[361] فنقارن أقوال القاضي بمصادره التي اختفت، أو المفروض أنها اختفت، وهي رغبة عبر عنها منذ بضع

= يصح الاعتراض عليه بكل ما يعترض به على الآحاد، وإنما مزيته على غيره، إذا تساوى الإسنادان، بما يصحبه من عمل أهل المدينة، وذلك وجه من وجوه الترجيح عند أكثر الفقهاء» (المنهاج ورقة 46 ظهراً).

(359) قارن بموقف عياض في Polémiques لمؤلفه R. Brunschvig، ص 410.

(360) إحكام ورقة 53 وجهاً.

(361) Polémiques, p. 404.

(*) عبارة المؤلف (وأبو بكر (الحسن؟) بن القصّار)، وعبارة الباجي: (وقال به أبو بكر وابن القصّار)، وما أثبتناه يجمع بين إيضاح المؤلف، ومغايرة الباجي (المترجم).
وما أثبتناه هنا هو من نسخة الأسكوريال (المؤلف).

سنوات. ولسوف تؤدي بنا هذه المقارنة إلى الاعتقاد بأن أقواله «قد لا تتميز قط بأصالة منهجها في الدفاع عن الرأي عامة، أو براهينها التفصيلية»[362].

فالقاضي عياض يقرر، تماماً كما يقرر الباجي، أنه بخلاف ما يقوله الغزالي وغيره «لم يدع أي مالكي ترك إجماع الأمة الذي أقرته السنّة أصلاً في أجيالها السابقة للأخذ بإجماع أهل المدينة[363]؛ وهو يحرص فضلاً عن ذلك على أن يسجل التفرقة بين ضربين من الإجماع، ضرب من طريق النقل، وهو يوضحه بنفس الحالات التي قدمها سلفه تقريباً، والضرب الثاني هو القائم على اجتهاد أهل المدينة بخاصة. وهو يذكر بالنسبة إلى هذا النوع الأخير الجدل بين المالكية أنفسهم، مسجلاً لهم اتجاههم إلى حل أكثر تساهلاً؛ وهو بهذا الصدد يميز موقف كبراء البغداديين الذين يميل إلى قولهم، كما يميل الباجي أيضاً، ويؤيد مِثْلَهم ومِثْل أصحاب المذاهب السنّية الأخرى أن إجماع أهل المدينة ليس بحجة ولا فيه ترجيح؛ ولكنه يذكر في مقابل هذا الرأي موقف قلة ضعيفة من المالكية البغداديين، يؤيده المغاربة السلفيون، الذين ظلوا مصرين على اتباع الآراء القديمةالتي ترى أن كل إجماع للمدينة حجة[364].

وينبغي أن نلاحظ هنا فرقاً ما بين عياض والباجي؛ فالواقع أن الباجي لا يذكر موقف مجموعة ثالثة، لأن موقفها مناقض لما يعتقده، كما سنرى بوضوح أكثر فيما بعده؛ وقد ذكر القاضي عياض هذا الموقف الثالث مظهراً ميلاً إليه، وهو الرأي القائل بأن هذا الإجماع الناشىء عن اجتهاد ليس بحجة، ولكنه مرجح على اجتهاد غيرهم[365]؛ ولقد سبق أن نبّهنا، في

---

(362) السابق.

(363) السابق ص 407.

(364) السابق ص 409.

(365) السابق ص 409 et 414.

ملاحظة[366]، إلى تماثل الرأي لدى المالكيّين، فيما يتصل بتفضيل خبر الآحاد المدني المؤيد بإجماع وعمل هذه المدينة، على خبر الآحاد الذي لا تتوفر له هذه الضمانة المزدوجة[367]. وليس من المجدي تبيان قدر الاتفاق بين الباجي وخلفه الشهير في قوله بأن ما يسوغ الأهمية الشرعية لإجماع أهل المدينة وعملهم ربما كان في نهاية الأمر أنهما يصدران هما أيضاً، وإلى حد كبير، من طبيعة هذه الأخبار النبوية التي تروى عادة في شكل أحاديث[368].

هذه المناظرة التي أجراها الباجي ضد المالكية المغاربة والتي ذكرناها من قبل، لم يوردها عياض الذي لا يبدو أنه يشارك الباجي مثل هذا الموقف الحاسم؛ ومع ذلك فعلى صعيد الاستدلال لا تأتي حجته بشيء لم نعرفه من قبل عنه؛ فيقول الباجي في تدعيم رأيه: «والدليل على أن هذا ليس بإجماع يحتج به أن العقل لا يحيل الخطأ على الأمة؛ ولولا ورود الشرع بتصويب المؤمنين لم نقطع على صوابهم فيما أجمعوا عليه. ولم يرد شرع بتصويب أهل المدينة دون غيرهم والإخبار عن عصمتهم، ولا سبيل إلى نقل ذلك؛ وإنما ورد الشرع بتفضيل الصحابة وتنزيههم؛ وقد خرج من جلتهم جماعة عنها كعلي بن أبي طالب وطلحة والزبير وعبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر وسعد بن أبي وقاص وحذيفة وأبي عبيدة ومعاذ بن جبل وعبادة بن الصامت، ومن لا يحصى كثرة من أفاضل الصحابة وأئمتهم؛ ولا فضيلة توجد في جملة الصحابة إلا ولهؤلاء المذكورين فيها أوفر حظ وأعلى رتبة؛ فإن كان إجماع أهل المدينة حجة على هؤلاء كان إجماع هؤلاء أيضاً حجة على أهل المدينة، ولا فرق بين الموضعين»[369].

---

(366) أنظر الملاحظة رقم 359.

(367) السابق ص 410.

(368) السابق.

(369) إحكام ورقة 53 ظهراً.

ويقول الباجي أيضاً مجملاً: «ومما يبين صحة ما ذهبنا إليه في ذلك ـ إن شاء الله ـ أن مالكاً رحمه الله لم يحتج بذلك في المواضع التي طريقها النقل»[370]. ثم يعرض فقيهنا المالكي في استدلاله لرأيه احتجاج الإمام على أبي يوسف، كيما يبين له الأساس الشرعي لصحة الوقف، فيذكر له أوقاف رسول الله ﷺ وصدقاته التي ينقلها الخلف عن السلف؛ «فرجع أبو يوسف عن موافقة أبي حنيفة في ذلك إلى موافقة مالك». ويورد الباجي أيضاً مناظرة تبدو له مقنعة كذلك، ومع أبي يوسف نفسه، عن تقدير الصاع، كما أورد الباجي مناظرة أخرى لمالك مع بعض من احتج عليه في الأذان.

ونختم هذا العرض لاستدلال الباجي بذكر أقوال للإمام مالك نفسه، على الرغم من أن الفقيه المالكي يرويها بالمعنى فقط، دون أن يجرؤ على الحكم في شأن دقتها من حيث اللفظ؛ وتبدو هذه الأقوال كما لو كانت قد أعدت لتكون إجابة على الشافعي إذ يقرر أن الخلاف قائم حيث يدعي المالكية الإجماع بقولهم: «الأمر المجتمع عليه»[371]. يقول إسماعيل بن أبي أويس: «سألت خالي مالكاً رحمة الله عليه عن قوله في (الموطأ): «الأمر المجتمع عليه، والأمر عندنا» ففسره لي فقال: أما قولي: «الأمر المجتمع عليه عندنا، الذي لا اختلاف فيه»، فهذا ما لا اختلاف فيه قديماً ولا حديثاً؛ وأما قولي: «الأمر المجتمع عليه» فهو الذي اجتمع عليه من أرضى من أهل العلم، وأقتدي به، وإن كان فيه بعض الخلاف؛ وأما قولي: «الأمر عندنا، وسمعت بعض أهل العلم» فهو قول من أرتضيه وأقتدي به، وما اخترته من قول بعضهم»[372].

---

(370) السابق.

(371) ر. برونشفيق Polémiques, p. 393.

(372) إحكام ورقة 53 ظهراً و 54 وجهاً، (السطر الأول).

2 — القيمة المنهجية للإجماع:

لم يكن أمام الفقيه الظاهري إلا أن يرحب بذلك الموقف المتعاطف والمدهش، في هذه القضية الأخيرة التي درسناها، وهي قضية صحة الإجماع المدني من جانب المذهب المالكي الذي يتخذ عادة مواقف بالغة الحسم؛ ولكن ترحيبه بالقطع كان أقل بكثير عندما اقتضى الأمر أن يقوم بمناقشة لقيمة الإجماع بالنسبة إلى أسس الشريعة الأخرى، وهي: القرآن والسنّة، والقياس بوجه خاص.

أ ـ موقف ابن حزم:

يذكر الفقيه الظاهري في إيجاز دور الإجماع في البيان أو النسخ، بالنسبة إلى الأساسين الأولين[373]، فيقول مذكراً بمواقفه المبدئية: «فأما وجوه البيان التي ذكرنا من التفسير والاستثناء والتخصيص، فقد يكون بالقرآن للقرآن، وبالحديث للقرآن، وبالإجماع للقرآن، وقد يكون بالقرآن للحديث، وبالحديث للحديث، وبالإجماع المنقول للحديث»[374].

الإجماع بين القرآن والسنّة:

وقد ذكر الظاهري مثالاً لإثبات رأيه، نستطيع أن نستقي منه ما يتصل بتخصيص القرآن بالإجماع، وهو مثال مختار من بين أمثلة أخرى[375]،

---

(373) في الإحكام جـ 1 ص 81 يفسر ابن حزم هذه التفرقة التي يثبتها بين هاتين الفكرتين المهمتين، فهو يقول: «حرام علينا الخروج عن طاعتهما [الله ورسوله] في شيء مما أمرا به، أو أن نقول في شيء مما ألزمانا أنه منسوخ ساقط بعد وجوبه إلا ببيان جلي لا شك فيه، وإذا وجدنا الحكم سقط بعضه بالاستثناء أو التخصيص فنحن على يقين من أنه لا يلزمنا».

(374) الإحكام جـ 1 ص 81.

(375) أنظر بخاصة حالة ذات دلالة على رحابة المجال الدلالي لكلمة (أب) في الآية التي تحرم نكاح زوج الأب المطلقة ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾، فإن كلمة (أب) هنا تتجاوز المعنى المألوف للأب والجد، حتى ولو كان بعيداً، الإحكام ج 3 ص 137 - 138.

متصل بالآية الكريمة: ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾[376]؛ ويقول ابن حزم: «فلما أجمعت الأمة بلا خلاف أنهم إن بذلوا فلساً أو فلسين لم يجز بذلك حقن دمائهم ولا خرجوا عن إيجاب قتلهم، وحتى لو كثر القائلون بذلك واشتهر فضلهم، ما وجب أن يعتد بهذا القول، لأنه لم يأتِ به قرآن ولا سنّة»[377].

وجدير بالذكر هنا ذلك التحليل الذي قدمه ابن حزم لهذه الحالة الشرعية، حين لجأ إلى التفسير اللغوي للآية، قال: «لكن لما قال الله تعالى: ﴿ حتى يعطوا الجزية ﴾ بالألف واللام، وهما في اللغة التي نزل بها القرآن للعهد والتعريف، علمنا أنه أراد - تعالى - جزية معلومة معهودة، وبين ذلك بقوله تعالى: ﴿ الجزية ﴾ بالألف واللام، والألف واللام في لغة العرب لا تقع إلا على معهود». ثم يذكر ابن حزم كذلك أنه «صح أن النبي ﷺ لما أمر بأخذ دينار من كل محتلم منهم ومحتلمة، علمنا أن ما دون الدينار ليس هو الجزية المحرمة لدمائهم وأموالهم»؛ ثم يضيف في مقابل ذلك: «ولم يكن لأقصى الجزية وأكثرها حد يوقف عنده فيدعى فيه وجوبه بالإجماع»؛ وهنا يذكر الفقيه الظاهري لتدعيم رأيه آراء يحيى بن آدم (818/203) وعطاء بن أبي رباح (732/114) وعمرو بن دينار (126/ 744) وسفيان الثوري (778/162)، «وكلهم يقول: ليس لأكثر الجزية

---

(376) التوبة / 29، ويبدو في الآية عبارة (عن يد) وقد اختلف فيها المترجمون، فبلاشير يترجمها بعبارة له عليها تحفظات هي: directement = مباشرة، وحميد الله يترجمها بعبارة: sur le revenu des mains على ما تكسبه الأيدي، وكازيمرسكي يقول: tous sans exception = جميعاً دون استثناء. أقول: كل ترجمة كما ترى تعبر عن فهم خاص لعبارة القرآن المعجزة، وأية ترجمة للقرآن لا تعدو أن تكون اجتهاداً في اختيار معنى مناسب لذوق المترجم، من بين المعاني الواردة في التفاسير (المترجم).

(377) الإحكام ج 3 ص 139.

حد، وإنما هو ما تراضوا به؛ فلما كان اسم (الجزية) يقع على الدينار وجب قبوله ممن لا يقدر على أكثر منه، ولزم المصالحين ما صالحوا عنه مما هو أكثر من الدينار، ووجب أن يفرض على من يطيق أكثر من دينار من أهل العنوة ما أطاق، ما لا يجحف به»[378].

حتى إذا وصل الفقيه الظاهري إلى السنة فإنه يتصور حالة الخبر المرسل، وهو الخبر الذي تنقطع سلسلة رواته بعدم ذكر راوٍ أو راويين أو أكثر، ولكن يصدقه إجماع متيقن منقول جيلاً فجيلاً؛ ويرى ابن حزم أن الخبر يجب أن يؤخذ هنا في الاعتبار، كما لو كان منقولاً نقل كافة كنقل القرآن؛ وهكذا يستطيع أن يستغنى عن ذكر السند فيه؛ وكان ورود ذلك في المرسل وعدم وروده سواء، ولا فرق. وفي مقابل ذلك فإن المرسل الذي لا إجماع عليه فهو مطرح، ما دام لا يشتمل على دليل يوجب قبوله، وهو بذلك يدخل في جملة الأقوال التي إذا أجمع عليها قبلت، وإذا اختلف فيها سقطت. ثم يذكر بهذه المناسبة عجبه من قبول الحنفيين والمالكيين دون تحفظ للخبر المرسل، وهو نقل لا أحد[379].

نسخ القرآن بالإجماع جائز:

ولما كان الفقيه الظاهري مستمراً في معالجة القيمة المنهجية للإجماع فإنه يتناول النسخ بعد البيان، وفي ذلك يقول: «النسخ بالإجماع المنقول عن النبي ﷺ جائز، لأن الإجماع أصله التوقيف من النبي (ﷺ)، إما بنص قرآن أو برهان قائم من آي مجموعة منه، أو بنص سنة أو برهان قائم منها كذلك، أو بفعل منه عليه السلام، أو بإقرار منه عليه السلام لشيء علمه».

---

(378) الإحكام جـ 3 ص 139 - 140؛ ولمزيد من البيان والتفصيل الخاص بوجهة نظر ابن حزم في هذه المسألة، ورأي الفقهاء المسلمين بصفة عامة، انظر عبد المجيد تركي في فصله Situation.

(379) الإحكام جـ 2 ص 70.

ومع ذلك يذكر ابن حزم وجوب الحذر من الإجماع الذي يدعي قوم صحته، وهو القائل بنسخ حد قتل شارب الخمر في الرابعة، ويقول: «وهذه دعوى كاذبة، لأن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو يقولان بقتله، ويقولان: جيئونا به، فإن لم نقتله فنحن كاذبان»[380].

ثم يذكر ابن حزم حالة أجازها بعض أصحابه في المذهب، وهي «أن يرد حديث صحيح عن النبي ﷺ، ويكون الإجماع على خلافه، قال: «وذلك دليل على أنه منسوخ».

ويعقب الفقيه الظاهري على ذلك بقوله: «وهذا عندنا خطأ فاحش متيقن لوجهين برهانيين ضروريين: أحدهما أن ورود حديث صحيح يكون الإجماع على خلافه معدوم، لم يكن قط، ولا هو في العالم؛ فمن ادعى أنه موجود فليذكره لنا، ولا سبيل له - والله - إلى وجوده أبداً». والثاني دليل قائم على التعليل لقياس الخُلف، وهو يصل إلى إثباته بالإسقاط؛ «فإن الله تعالى قد قال: ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾[381]؛ فمضمون عند كل من يؤمن بالله واليوم الآخر أن ما تكفل الله عز وجل بحفظه فهو غير ضائع أبداً، لا يشك في ذلك مسلم؛ وكلام النبي ﷺ كله وحي بقوله تعالى: ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ﴾[382]؛ والوحي ذكر بإجماع الأمة كلها، والذكر محفوظ بالنص، فكلامه عليه السلام محفوظ بحفظ الله عز وجل ضرورة، منقول كله إلينا، لا بدّ من ذلك»؛ ويذكر الفقيه الظاهري أيضاً أنه «لو كان هذا الحديث الذي ادعى هذا القائل أنه مجمع على تركه، وأنه منسوخ كما ذكر، لكان ناسخه الذي اتفقوا عليه قد ضاع ولم يحفظ؛ وهذا تكذيب لله عز وجل في أنه حافظ للذكر كله»؛ ومن ناحية أخرى يذكر الفقيه الظاهري أيضاً أن هذا الافتراض

(380) السابق جـ 4 ص 120.

(381) الحجر / 9.

(382) النجم / 3 و 4.

العابث يؤدي إلى الظن بأنه إذا لم يحفظ لسقط كثير مما بلغ عليه السلام عن ربه، وقد أبطل ذلك رسول الله ﷺ في قوله في حجة الوداع: «اللهم قد بلغت»[383].

لا إجماع يصدر عن قياس:

أما العلاقة بين الإجماع والقياس، وذلك أيضاً على مستوى المنهج - والأمر هنا يتعلق بالنظر في الإجماع الصادر عن قياس - فإن الفقيه الظاهري لا يتوقف عنده إلا لكي يعلن بطلانه، ويشرح ذلك بقوله: «لأنهم لم يجمعوا على صحة القياس، فكيف يجمعون على ما لم يجمعوا عليه؟»[384].

ب - موقف الباجي:

لا تعد الخلافات بين ابن حزم والباجي شيئاً مذكوراً خارج مسألة القياس إذا كان أساساً مقدراً للإجماع؛ والباجي كخصمه تماماً يؤيد الرأي القائل بصحة التخصيص بالإجماع، بالنسبة إلى القرآن والسنّة، قال: «إذا أجمعت الأمة على أن العام مخصوص علم بإجماعها أنه وارد فيما عدا الذي أجمعت الأمة على إخراجه من اللفظ، لأنه لا يصح أن تجمع على خطأ؛ فإن أجمعت على أن ما وقع تحت العام خارج منه وجب القطع على خروجه منه، وجوزنا أن يكون ذلك تخصيصاً، وجوزنا أن يكون نسخاً»[385].

الإجماع لا ينسخ القرآن والسنّة:

فإذا انتقل الفقيه المالكي مما يطلق عليه بأسلوبه البلاغي (تجويز النسخ) إلى (النسخ) بالمعنى الصحيح، وجدناه يرى أن الإجماع لا يمكن

---

(383) الإحكام جـ 2 ص 71.

(384) السابق جـ 4 ص 139، ومراتب الإجماع ص 12.

(385) إحكام ورقة 17 ظهراً.

أن يكون عنصراً ناسخاً، من وجه صحيح، ويشرح ذلك بقوله: «لأن الإجماع لا يصدر إلا عن دليل. فإذا أجمعت الأمة على إزالة حكم ثبت بالكتاب أو السنّة كان ذلك دليلاً على ثبوت دليل وقع النسخ به؛ ولا يجوز أن ينسخ بالإجماع» لأن الإجماع ليس دليلاً، وإنما هو صادر عن الدليل الذي ثبت به الحكم من الكتاب أو السنّة؛ وليس يجوز رفع حكم الكتاب والسنّة بعد النبي ﷺ وانقطاع الوحي، فلا يصح لِذلك نسخ بالإجماع»[386].

والباجي على نقيض ابن حزم - لم يذكره باسمه مطلقاً ولكنه يعنيه دون شك بتعبيره «أهل الظاهر» - وفي موضع آخر في (الإشارات)[387] يسمى صاحب الفقيه الظاهري: ابن الحذاء (1025/416) بالإضافة إلى اسم شيخه داود (883/270)، ولما كان الفقيه المالكي على نقيض ابن حزم، فإنه يورد برهاناً مطولاً يثبت به أن القياس يمكن أن يكون أساساً صحيحاً للإجماع، ويؤكد أن هذا قول كافة الفقهاء، ومنهم صاحبه في المذهب أبو تمام؛ ومع ذلك فهو يروي أن (ابن جرير)[*] الطبري (922/310) يذهب إلى أن هذا الإجماع «لا يجوز، لأنه لا يتأتى ولا يصح وجوده ولو وجد لكان دليلاً»؛ أما أهل الظاهر فإنه يسوغ موقفهم برفضهم للقياس دليلاً[388].

الإجماع يمكن أن يقوم على قياس:

بيد أن فقيهنا المالكي لا يشك في أن التعليل بالقياس دليل يجب العمل به، ويجب على الأمة أن تأخذ بحكمه، قال: «والذي يدل على

---

(386) السابق ورقة 44 وجهاً.

(387) أنظر ص 8[illegible].

(388) إحكام ور[illegible] 56 وجهاً، وعبارته هي (أن الإجماع دليل، ولا يجوز أن يصدر إلا عن دليل). (المترجم).

(*) ما بين قوسين (. . .) ذكره الباجي فقط (المترجم). بل في مخطوطة الأسكوريال: «محمد بن جرير الطبري» (المؤلف).

ذلك أنه إذا ثبت أن القياس دليل الله تعالى يجب العمل به، وأن الأمة مأخوذة بوجوب المصير إليه، وجب لذلك صحة اجتماعها من جهته، كما يصح اجتماعها من جهة النص»[389].

ولكن يعترض على فقيهنا المالكي بحجة سوف نتطرق إلى عرضها في مناسبات عدة، في الفقرات التي نخصصها لدراسة مسألة صحة القياس، وذلك أنه: «يستحيل وقوع الإجماع من جهة القياس لاختلاف الأمة في الذكاء والفطنة والنظر والسرعة في الاستدلال، مع كثرة العدد، ولا يتفق في العادة اتفاقهم على معنى واحد من جهة الاستنباط». ويجيب الباجي بقوله: «إن ما ذكرتموه إنما يمتنع اتفاقهم من جهة القياس على الفور، فأما مع التراخي وإمعان النظر وتكرر التأمل، فإنه لا يمتنع ذلك»؛ وفضلاً عن ذلك فإن الباجي يذكر «أنه لو امتنع الإجماع على القياس لِمّا ذكرتم لوجب أن يمتنع إجماع الأمة على القول بالتوحيد والنبوة[390] لأن ذلك لا يدرك بالنص، وإنما يدرك بدقيق الاستدلال، بما هو أخفى من الأدلة الشرعية؛ وإذا لم يستحل هذا لم يستحل ما قلتموه»؛ ويزيد الفقيه المالكي في استدلاله بلفت النظر إلى أن «أهل الكفر والضلال قد أجمعوا، مع توفر عددهم واختلاف أغراضهم، على الإلحاد والتكذيب بالحق لشبهة باطل، ولم يستحل ذلك؛ فبأن لا يستحيل إجماع الأمة على الحكم من جهة القياس أولى وأحرى».

---

(389) السابق ورقة 56 ظهراً.

(390) في الأصل الفرنسي (تنزيه أو تنزه)؛ قال المؤلف: يستخدم الباجي هنا الكلمة الثانية، وهي أقل استعمالاً من الأولى، ويقصد بها «تجريد الفكرة التي يوصف بها الله من كل ما يصله (الله) بعالم المخلوقات». انظر: (وقد رجع إلى الغزالي) H. Laoust in La Politque, p . 211. أقول: ويبدو أن ما وقع فيه المؤلف من لبس وتصحيف نتيجة عدم وضوح الكلمة في المخطوطة التي اعتمد عليها؛ وقد أثبتنا الكلمة كما وضحت في مخطوطتنا، وهي كما نرى أنسب وأبعد عن غموض المعنى (المترجم). وإننا لنفضل دائماً قراءة نسخة الأسكوريال: «التَّنَزُّه» (المؤلف).

ويقدم الباجي أيضاً حالات شواهد على ما يقول، ولكنها في هذه المرة محدودة، على الرغم من أن علاقتها بالقياس غير مسلمة، يقول: «ومما يدل على ذلك إجماع الأمة على تقديم أبي بكر رضي الله عنه من جهة الاجتهاد»؛ ويشرح ذلك بقوله: «فمنهم من قال: نصبه رسول الله ﷺ للصلاة، وهي عماد الدين، ومن رضيه رسول الله ﷺ لديننا وجب أن نرضاه لدنيانا؛ ومنهم من احتج بقوله عليه السلام: «إن تولوها أبا بكر تجدوه قوياً في دين الله، ضعيفاً في بدنه[391]؛ ومنهم من رضيه فعقد له»؛ ثم يذكر أيضاً اتفاقاً صادراً عن اجتهاد حين «أجمع المسلمون في غزوة مؤتة على تأمير خالد بن الوليد، من جهة الاجتهاد، وأقرهم على ذلك رسول الله ﷺ وصوبه من رأيهم»[392].

وهذه أيضاً مناسبة نلحظ فيها أن فقيهنا المالكي، على مثال الشافعي، يجعل القياس مماثلاً للاجتهاد.

والاعتراض التالي يقوم على أساس «أن الأمة في كل عصر لا تخلو من نافٍ للقياس محرم له، فكيف يصح أن يتفق على ما هي مختلفة فيه؟ ». ويجيب الباجي في إيجاز: «إنا لا نسلم أن في الصحابة من خالف في وجوب العمل بالقياس». ويذكر دليلاً على ذلك «إجماعهم على العمل به في أهم أمور الشريعة، وهي الإمامة في تقديم أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما»[393].

واعترضوا أيضاً على الباجي «بأن القياس يجوز على أهله الخطأ والصواب، وإجماع الأمة صواب مقطوع عليه، فكيف يجوز أن تجمع على قياس؟». ويقرر الباجي رداً على ذلك أن القائسين يجوز عليهم الخطأ

(391) لم نجد مرجعاً لهذا الحديث في المعجم.

(392) إحكام ورقة 56 ظهراً.

(393) أنظر ورقة 71 ظهراً، حيث أوضح أن النص لا يشترط سوى أن تكون الإمامة في قريش، مما دفع أبا بكر إلى أن يقول للأنصار: «بايعوا أحد هذين الرجلين...»، وما كان له أن يقول ذلك لو كان منصوصاً عليه.

والإصابة للحق متى انفردوا بالقول، وكانوا بعض الأمة؛ فإذا كانوا كل الأمة أمن الخطأ عليهم بالتوقيف على نفي ذلك عنهم».

ويظن مناقض الباجي «أن تجويز إجماع الأمة على الحكم من جهة القياس يقتضي إبطال الإجماع؛ وذلك أنها إذا أجمعت على الحكم من جهة القياس فقد أجمعت على أن للقياس فيه مجالاً، فيجب أن يحل لمن بعدهم أن يذهب إلى خلاف قولهم باجتهاد وقياس يخالف اجتهادهم، وهذا يبطل حجة الإجماع».

ويرد الباجي: «إن هذا خطأ، لأن الأمة إذا أجمعت على قول لم يجز لمن بعدهم أن يقول بموجب قياس يخالف قولهم، وإنما يجوز له القول بقياس يوافق لموجبه موجب القياس الذي أجمعت عليه».

وقد صيغ الاعتراض الأخير هكذا: «إنه قد ثبت أن الإجماع أصل يقاس عليه وينتزع منه ويرد إليه كالنص؛ فلو اتفق لهم إجماع من جهة القياس لم يجز الانتزاع منه والقياس عليه، لأن القياس لا يكون إلا منتزعاً، والمنتزع لا يجوز الانتزاع منه، وإنما ينتزع من النص»[394].

والجواب الذي قدمه الفقيه المالكي يوجه إلى المعارض وجماعته قوله: «إن أقل ما يلزمكم في هذا أن يصح الإجماع من جهة القياس ولا يصح القياس عليه، فيصح هذا لارتفاع علة المنع».

ثم يذكر فضلاً عن ذلك: «إنا لا نسلم أنه لا يجوز القياس على حكم فرع ثبت بقياس، بل ذلك جائز صحيح واجب العمل به؛ ومتى ثبت تحريم التفاضل في الأرز بعلة الطعم أو الاقتيات أو الكيل، قياساً على البر، لم يمتنع حمل العدس على الأرز بعلة أخرى غير علة التفاضل في البر الجامعة بين الأرز والبر»[395].

(394) إحكام، ورقة 56 ظهراً.

(395) السابق ورقة 57 وجهاً.

الفصل الرابع

القياس

إن حجر الزاوية في هذا الصرح التشريعي ـ من جانب الحرفية ومن جانب الغائية ـ يتمثل بكل تأكيد في هذا الجزء المخصص لدراسة التعليل المنهجي والقياسي. وهو أيضاً محك هذا الصرح، بحيث إن البحث عن مبدأ العلة، وهو العنصر الجوهري في القياس، يسمح بأن نميز بوضوح أصحاب الأهداف الغائية في الشريعة وأصحاب المبدأ الحرفي المخالف.

ولسوف نهتم، طوال الجزء الأول، بإعطاء تعريف للقياس، محدد بقدر الإمكان، فنحدد سماته باستخراج عناصره الذاتية التي اتفق جميع الفقهاء، بصفة عامة، على الاعتراف له بها، ولكنا سوف نحاول أيضاً أن نحدد معناه وأهميته، بوضعه في سياق المفاهيم المقاربة أو المماثلة؛ إسلامية كانت أو خارجة عن الإسلام.

ولسوف نؤرخ في الجزء الثاني بإيجاز شديد للتطورات الأولى لهذه الطريقة في التعليل، وارتقائها إلى مرتبة أحد مبادىء الشريعة، واستعمالها بصور تتفاوت في الانتظام، خلال القرون، لدى أهم الفقهاء الممثلين للمذاهب السنية الكبرى المنتشرة؛ ثم نختتم بتقديم خلاصة نظرية وعملية، نذكر فيها الأهمية التي ظل يستأثر بها حتى أيامنا هذه، في مجال الفكر الشرعي.

ويأتي الجزء الثالث مشتملاً على عروض أكثر عمقاً وتحليلات أكثر تفصيلاً، سوف تعود بنا إلى اهتماماتنا المباشرة، أعني دراسة أعمال ابن حزم والباجي، مع اللجوء ـ عند الحاجة ـ إلى المؤلفات المماثلة عند الفقهاء الآخرين؛ وهي التي يمكن أن تقدم توضيحاً مفيداً، سواء على المستوى الأفقي الوصفي أو المستوى الرأسي التاريخي. ولما كان الأمر يتعلق بالرأي القائل بإثبات القياس، باعتباره دليلاً وحجة، وبنقيضه القائل بنفي القياس، فلسوف نجد أنفسنا أمام مفهومين متعارضين تماماً، أحدهما المثبت، للمالكي والآخر النافي، للظاهري.

ولما كان الفقيهان متمسكين بتقليد يحترمانه بغاية الحرص، في مجال المناظرات الإسلامية، التشريعية ـ العقدية، فإن كلاً منهما سوف يقدم من جانبه نوعين من الاستدلال، مختلفين دون ريب أحدهما عن الآخر، ولكنهما يعتبران متكاملين، بل إن كليهما لازم للآخر؛ النوع الأول نقلي، يعتمد حجية القرآن والسنة والإجماع، كما يعتمد الخبر الشفوي والمكتوب عن الصحابة والتابعين، وكبار أئمة الفكر الشرعي؛ والنوع الآخر يهدف إلى ترسيخ المواقف المبدئية على معطيات عقلية، تبدأ من أشد التعليلات تعقيداً وأكثرها دقة، وتنتهي عند الدليل البسيط الجلي الصائب، مروراً بالقياس، الذي يفيد بذلك طبيعة مزدوجة: طبيعة أداة الاستدلال، ثم طبيعة موضوعه، في نفس الوقت.

ولقد يكون ممكناً أن نعالج في قسم رابع المجال الذي يمس وظيفة التعليل القياسي، وذلك تبعاً لمذهب المالكية والظاهرية، كما هو ديدننا، وربما يكون من الجائز أن نرى مجال امتداده، طبقاً لمبدأ الإثبات، على الصعيد المزدوج للعبادات وللمعاملات؛ بيد أن الجانب الأساسي قد يقصر على دراسة وظيفته بالنسبة إلى وظيفة المصادر الأخرى للشريعة، خارجية كانت أو داخلية. ثم تأتي مشكلة (الترجيح) ووضعها بين القياس من ناحية وبين خبر الآحاد أو المرسل، أو على الأخص الخبر الذي يرويه

أهل المدينة، ورأي الصحابي الواحد، وأخيراً مبدأ الاستحسان الشخصي، أو المنفعة العامة، من ناحية أخرى.

ثم قد يكون أخيراً قسم خاص يجوز أن يخصص لدراسة فنية للتعليل بالقياس، في عناصره التكوينية، وبخاصة مبدأ العلة. وهكذا نكون قد استعرضنا ـ مع كل التفاصيل الملائمة عند الحاجة ـ الأشكال المختلفة للقياس، والعلاقات الجدلية بين العلة والحكم، والحالات الكثيرة التنوع، والتي يمكن أن يتخذها مبدأ العلة.

بيد أننا بعد تأمل دقيق، يبدو لنا أكثر ملاءمة أن نضحي بهذين القسمين الأخيرين؛ فالواقع، كما هو واضح، أن ذلك قد يوجب علينا أن نعالج أشياء فنية جداً تمس القياس، وهو ما قد يضطرنا إلى ألا نثير في الجزء الأساسي سوى البراهين التي يقدمها الأنصار المقتنعون باستخدام هذه الطريقة في التعليل، أي أنصار الباجي؛ وهو الأمر الذي يخرج بنا في صورة خطرة عن المحور الذي تدور حوله كل مناقشاتنا، وهو فيما نذكر محور الحرفية وغائية الشريعة؛ وإنا لنأمل أن نوفق في أقسامنا الثلاثة الأولى في تقديم كل الإيضاحات المرغوبة والمفيدة لهذه المناقشات.

١ ـ تعريف القياس:

يقصد بالقياس ـ عادة ـ تلك العملية العقلية التي تسمح بربط حالة تطبيقية (فرع) ذات صفة شرعية غير منصوص عليها في الشريعة، بحالة أخرى (أصل) محددة شرعاً، يمكن لمبدأ علة الحكم فيها أن ينطبق على الأولى. والبحث عن هذه العلة الشرعية المتضمنة فعلاً في الحالة الأصلية ولكنها بصفة عامة غير صريحة، وكذلك عن تعريفها المحدد، هذا البحث هو الذي يسمح إجمالاً بأن تربط بها الحالة الثانية، عقلاً، كما تربط بها شرعاً.

والمثال التقليدي الذي يضرب لتوضيح هذا التعريف البالغ الإيجاز

هو مثال القياس الذي ينطلق من حالة الخمر؛ فقد عرفنا بنص القرآن أن الخمر محرمة، ومن الواضح أن العلة في ذلك هي الإسكار، ويترتب على ذلك أن السائل المسكر المتخذ من تخمير البلح أو الزبيب (النبيذ)، يجب أن يحرم، بهذا السبب المشترك، رغم أنه لم يقصد صراحة بالتحريم؛ فقد كان مجهولاً ـ كما قيل ـ في عصر النبي.

وإذا كان التعليل بالقياس مسلماً به لدى جمهور المسلمين من أهل السنة، باستثناء الظاهرية، وأشهر من يمثلهم في ذلك ابن حزم، فقد ظلت الاختلافات الملحوظة هنا وهناك في صياغة تعريفه تكشف عن بعض التحفظات التي ليست بذات أهمية كبيرة حقاً فيما يتعلق بمفهوم اليقين المطلق الذي يمكن أن يرتبط به.

ونبادر إلى القول بأن التراث الخاص بالفقهاء الأصوليين المسلمين الأوائل يلحظ فيه بعض الخلافات، وهي غالباً شكلية خالصة، في التعريف المحدد للمبادىء الأكثر شيوعاً، مثل الإجماع بل والسنة؛ فمن الحق أنه عندما يغيب التقنين الرسمي والسلطة المعترف بها بصورة شاملة، يمكن أن يؤدي الجهد الشخصي في التأويل إلى إيجاد نوع من الشكلية المتهاونة غير المدققة.

قياس وبرهان:

يهتم الفقيه الحنبلي ابن عقيل (1119/513) بذكر الاختلاف الملحوظ في تعريف القياس؛ وهو يرويه بالتحديد مسجلاً مراجع مذهبه، فيقدم لنا ملاحظتين مفيدتين بقدر كاف، أولاهما أن مرتبة هذا التعليل هي بكل وضوح دون البرهان، وهو دليل محدد، وواضح للغاية؛ ثم ان مداه أقل من مدى البرهان، على ما ذكره مؤلفنا؛ فالبرهان يشمل في الحقيقة القياس، كما يشمل المعجزة، أي إنه ينبثق عن الذاتية الإنسانية بصورة ما، كما ينبثق عن الحقيقة الآلهية؛ وهكذا يرى صاحبنا الحنبلي أنه ينشىء بذاته الشاهد الصادق. وثانيتهما أن مبدأ العلة كما يقصد به (العلة) التي

تستخرج من حكم لإثبات صدقه يقصد به أيضاً (الدلالة) التي تظهر في الحكم بقدر كاف من الوضوح؛ وفي هذه الحالة الأخيرة التي يطلق عليها (قياس الدلالة) يكون رد الفرع إلى الأصل أو حمله عليه، بحيث يكون حكم الحالة الأولية إجراء طبيعياً. وأما في الحالة الأخرى التي يطلق عليها (قياس العلة) فلا بد اذن من اجتهاد يتضمن جانباً من الذاتية الإنسانية؛ ويجب حينئذ إثبات أن حكم الأصل يصلح لتطبيقه على الفرع بسبب علة توحد إحدى الحالتين بالأخرى[1].

قياس ودلالة:

وهكذا يتناول الفقيه الحنبلي مشكلة التعريف تناولاً جديراً بالتقدير، إذ يميز بين هذين النوعين من التعليل بالقياس. ويأتي فقيه معاصر هو الأستاذ عبد الوهاب خلاف فيتناولها تناولاً أفضل، حيث يقدم تحديدات أكثر إفادة.

إنه يقول: «إذا كان حكم الأصل منصوصاً على علته، أي إن الحكم منصوص عليه، وعلته منصوص عليها أيضاً، لأن النص على علة الحكم يعتبر نصاً على ثبوت الحكم حيث وجدت علته؛ مثلاً قال تعالى: ﴿ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾[2]، دل النص - كما يلاحظ المؤلف - على حكم هو وجوب اعتزال النساء في المحيض، ودل على علته، وهي أن المحيض أذى؛ فحيث يتحقق الأذى في حال أخرى غير المحيض كالنفاس والنزيف يوجد الحكم، وهو وجوب الاعتزال».

ويأتي بعد ذلك القياس بالمعنى الصحيح، والذي لا تدرك علته بمجرد فهم اللغة. ولكن - على ما يضيف خلاف: «إذا دل نص على

---

(1) ابن عقل: كتاب الجدل ص 44 و 46-47.

(2) البقرة/ 222.

حكم في واقعة، لعلة بني عليها هذا الحكم، ثم وجدت واقعة أخرى متحققة فيها هذه العلة، وكان إدراك العلة التي بني عليها حكم الأصل وإدراك تحققها في الفرع من الوضوح بحيث يكفي فيه فهم النص لغة، ولا يحتاج إلى اجتهاد ولا بحث، لا في تخريج المناط ولا في تحقيقه، فيكون ثبوت حكم الأصل في الفرع بدلالة النص[3] لا بالقياس؛ ويكون النص قد دل على ثبوت حكمه في واقعتين: في واقعته الواردة فيه، وفي الواقعة التي ساوتها في العلة، هذه المساواة الظاهرة التي لا تحتاج إلى أكثر من فهم العبارة، مثلاً قوله تعالى في شأن الوالدين: ﴿فلا تقل لهما أف﴾، الأصل قوله لهما: ﴿أف﴾، أي «أتضجر، وحكمه النهي عنه، وعلته أن في هذا القول لهما إيذاء، وهذه العلة لا يحتاج إدراكها إلى بحث واجتهاد» [4].

وقد فرق ابن حزم أيضاً، على ما عرضه وبينه ر. أرنالديز[5]، بين القياس الذي يرفضه بكل قوته إذ إنه يستعيض بالتحليل العقلي الإنساني عن البيانات الواضحة والبسيطة لنص، وبين الدليل الذي يقبله، لأنه يستخرج من النص ومن الإجماع، ويأخذ بمعناهما الظاهر. وفضلاً عن ذلك نجد أن الفقيه الظاهري يفرق بين الدليل والاستدلال الذي يعني عنده ـ كما هو عند سائر الفقهاء ـ طلب الدليل، أي الدليل الذي يشير إلى صواب تطبيق حكم الحالة الأصلية على الحالة الفرعية؛ وهو يميز بطبيعة الحال الدليل عن العلة، وقد رأينا أنه تمييز تقليدي؛ وهو يهاجم أصحاب القياس الذين يجهلونه، فيما يبدو له[6].

قياس واستدلال:

أما فيما يتعلق بالاستدلال فإن الحنفية يميزونه بوضوح عن القياس،

(3) انظر قياس الدلالة الذي ذكر من قبل عند ابن عقيل.

(4) عبد الوهاب خلاف/ مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ص 22-24، والآية من الإسراء/ 23.

(5) ر. أرنالديز Grammaire, pp. 158-165.

(6) الإحكام جـ 5 ص 105-108.

من حيث إنه يبيح ما لا يبيحه هذا النمط الأخير من التعليل الذي قنن بدقة بالغة، أي أنه يبيح البحث العقلي الحر القائم على الاستحسان[7]؛ وأما المالكية كـالباجي فإنهم يجعلون القياس نوعاً مخصوصاً من الاستدلال، وهو ما حرر لفظه[8].

ويرى الشيرازي الشافعي أن الطريقتين متماثلتان، مع فرق هو أن القياس يعبر عنه بألفاظ موجزة، على حين أن الآخر يبدو في أشكال أكثر اتساعاً، يردها المؤلف إلى خمسة، أهمها الاستدلال بالأولى، والاستدلال بقياس الخُلف أي بالإسقـاط المتتابـع وبـالإحـراج أو التقسيم وأخيـراً الاستدلال بالعكس[9]. ولقد أمكننا في عمل تكميلي لهذا العمل[10] أن نفصل القول في هذه الطرق للاستدلال، وذلك بمناسبة دراسة كتاب منهاج البـاجي الذي يبدو لنا أنه قد تعرض بوجه عام لتأثير الشافعي، على الأقل في الجزء الخاص بالقياس، كما تعرض لتأثير الشيرازي شيخـه وصاحبه في نفس الوقـت[11].

وقبل أن نتابع تعريف القياس بالنسبة إلى الأفكار القريبة منه، وأيضاً في نطاق هذه التحفظات التي عبر عنها الفقهاء، نذكر في إيجاز ما يرونه في شأن الحكم، وفي شأن العلة أيضاً.

إن تعريف القياس الذي قدمه المالكي الباجي مفيد، رغم أنه لا يتميز بالأصالة؛ فهو موجود من قبل عند الباقـلاني (1012/403)، وهو مالكي أيضاً[12]. ولسوف يوجد بعد ذلك عند الغزالي (1111/505)؛ وترجع إفادة

(7) الشيرازي، كتاب الوصول ورقة 80 وجهاً.

(8) إحكام ورقة 61 وجهاً.

(9) السابق ورقة 80 وجهاً إلى 83 وجهاً.

(10) عبد المجيد تركي L'Art de la polémique أو المنهاج؛ وأما عن الشيرازي فانظر السابق ورقة 80 وجهاً ـ 83 وجهاً.

(11) السابق.

(12) نقلاً عن الإحكام جـ 7 ص 53-54.

هذا التعريف إلى التفسير الذي يتلوه، حيث يثبت فيه أن مبدأ العلة «يجمع بين الحالتين» ولكنه لا «يوجب الجمع بينهما»، ذلك أن القياس الفاسد لا توجب علته الجمع بين الأصل والفرع؛ ومما يدل على أن اسم القياس يشتمل على الصحيح والفاسد قول أهل اللسان: «هذا قياس فاسد، وهذا قياس صحيح، وهذا قياس باطل»[13]

ويذكر الشيرازي، من ناحية أخرى، أن هذه الطريقة في التعليل لا تستلزم سوى التطبيق الجزئي للحكم؛ ومن ذلك أن النبيذ، الذي حرم بالقياس على الخمر، لا يصح تكفير من يراه حلالاً، أو اعتبار من يتعاطاه فاسقاً؛ وهو مع ذلك اتهام صحيح بالنسبة إلى الخمر[14].

قياس وأمارة:

يرى الشيرازي أن القياس ليس أمارة الحكم، وإلا لم يطرد هذا التعريف؛ ذلك أن زوال الشمس هو أمارة وصول الظهر، ولكنه ليس علة قياسية مطلقاً؛ وهو أيضاً ليس الاجتهاد الذي هو البحث العقلي في الأدلة والجهد المبذول لإيجاد الحكم، مما لا يعد وقفاً على القياس[15]. فهذه ملاحظة يبدو أنها نقد موجه من هذا الشافعي إلى أصحاب مذهبه أنفسهم.

قياس واجتهاد:

فالواقع أن الشافعي (819/204) يرى أن القياس والاجتهاد لفظان متماثلان، على ما ذكّر به أ. ج. فنسنك، وج. شاخت[16]؛ ويجب القول

---

(13) الباجي ورقة 61 وجهاً.

(14) الشيرازي، كتاب الوصول ورقة 60 ظهراً ـ 61 وجهاً.

(15) السابق ورقة 60 ظهراً.

(16) أولهما في فصل (القياس) من دائرة المعارف الإسلامية، والثاني في فصله من كتاب Classicisme, p. 140.

بأن هذا الإمام الذي عرف بأنه المؤسس الحقيقي، أو على الأقل المحرك الرئيس للاستعمال المنهجي والعقلي للقياس، يبقى مع ذلك، عندما يتصل الأمر بالتطبيق الفني، في مرحلة تمهيدية واجبة بالضرورة. والتعريف الذي يضعه لهذا النمط الأخير في البحث يمكن أيضاً أن يشمل (الاجتهاد) بالمعنى الأوسع والأرحب للكلمة.

ويقر الإمام الشافعي، تبعاً لرأي نقله عنه تلامذته وأشاعوه على نطاق واسع، قالوا: إن الإمام يذكر فيما يتعلق بالأحكام الشرعية المبدأ الذي يجعل أعمالنا كلها عبادة خالصة لله، وليست قابلة لأي تعليل[17]. وقد أثبت هذا الرأي في تعريف القياس الذي تذكره الرسالة، فهو يقول: «إن الله تعبد خلقه في كتابه وعلى لسان نبيه بما سبق في قضائه أن يتعبدهم به، ولما شاء، لا معقب لحكمه فيما تعبدهم به، مما دلهم رسول الله على المعنى الذي له تعبدهم به، أو وجدوه في الخبر عنه، لم ينزل في شيء في مثل المعنى الذي له تعبد خلقه»؛ وإذن فموضوع القياس هو أن نرد إلى السنة كل عمل من أعمال العبادة؛ «ووجب على أهل العلم أن يسلكوه سبيل السنة، إذا كان في معناها؛ وهذا الذي يتفرع تفرعاً كثيراً»[18].

ويمضي الشافعي بعد ذلك إلى ما يطلق عليه «الوجه الثاني من القياس»، قال: «والوجه الثاني: أن يكون أحل لهم شيئاً جملة، وحرم منه شيئاً بعينه، فيحلون الحلال بالجملة، ويحرمون الشيء بعينه، ولا يقيسون عليه على الأقل الحرام، لأن الأكثر منه حلال، والقياس على الأكثر أولى أن يقاس عليه من الأقل».

ويحدد الإمام بعد ذلك مباشرة أن ذلك من قبيل الاستدلال بالقرآن وبالسنة وبالآثار[19]. وإجمالاً يمضي كل شيء كما لو كان الشافعي قد ركز

---

(17) الرسالة ص 59، وانظر أيضاً قولد تسيهر في: Die Zahiriten, p. 12, note 1.

(18) السابق.

(19) السابق ص 59-60.

اهتمامه على إرساء قواعد موضوعية للرأي، ومن ثم للاجتهاد، مركزاً اهتمامه على أن يعمل بحيث لا يقع مطلقاً في مخالفة السنة، أكثر من تركيزه على تقديم صيغة فنية ومحددة للقياس؛ ذلك أن إعلان النوايا يسبق دائماً عمل الفنيين.

حتى إذا تجاوز الفقهاء اللاحقون إطار الاجتهاد ليجعلوا من التعليل بالقياس فكرة أكثر تحديداً، ولكن مع حرصهم على البقاء في مجال الدفعة التي أعطاهم إياها الشافعي، سوف نجد هؤلاء الفقهاء يبذلون أقصى جهدهم فيما أطلق عليه الإمام (المعنى) ليجعلوا منه (العلة)؛ وهي حجر الزاوية في البناء كله، على ما ذكرناه آنفاً.

قياس أو استقراء:

ولنذكر الآن أنه إذا كان ابن حزم خصماً لدوداً للقياس فلأنه يعترض صراحة على نظرية التعليل؛ فهو يؤكد أن التعليل ليس معدوماً لهذا، بل هو يبرز في القرآن وفي السنة؛ «فإذا نص الله تعالى أو رسوله ﷺ على أن أمراً كذا، لسبب كذا، أو من أجل كذا، ولأن كان كذا أو لكذا، فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها، ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة»[20]. وبناء على ذلك يستنكر ابن حزم كل هذا الذي لا يرى فيه سوى استقراء القدماء، فهو يهتم برفضه معتمداً على المنطق الخالص [21].

ويبدو أن الباحث المصري المعاصر، شفيق شحاتة، يرفض اتهام الفقيه الظاهري، عندما يقرر بحق أن القياس ليس هو التعليل الاستقرائي، لأنه لا يهدف إلى أن يسحب على جميع الحالات من نوع واحد

(20) الإحكام جـ 8 ص 77.

(21) تقريب ص 162-164.

الملاحظات الصادقة على إحداها؛ وهو شرط آت من تعريف كانت Kant؛ والواقع أننا في هذا التعليل ذي الاصطلاحين ننتقل من حالة خاصة إلى حالة أخرى خاصة[22].

ويلاحظ مؤلفنا أيضاً، بحق، أنه بعيد عن القياس الاستنباطي، وهو يبدو في ذلك مصوباً رأي الغزالي الذي يعلنه بكل وضوح في فصله الذي خصصه لتعريف القياس. والواقع أن مؤلف (المستصفى) يعطينا مثالاً لما يطلق عليه «تركيباً من مقدمتين يحصل منهما نتيجة، كقول القائل: كل مسكر حرام، وكل نبيذ مسكر، فيلزم منه أن كل نبيذ حرام، فإن لزوم هذه النتيجة من المقدمتين لا ننكره، لكن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة، إذ تقول العرب: لا يقاس فلان إلى فلان في عقله ونسبه، وفلان يقاس إلى فلان، فهو عبارة عن معنى إضافي بين شيئين»[23].

2 ـ الجانب التاريخي للقياس:

إننا لا نستطيع أن نكف عن العجب أمام تلك الصعوبات التي تواجهنا في تعريف ما يعتبره جمهور أهل السنة المصدر الرابع لتشريع دينهم. ذلك أن التعليل بالقياس ليس جزءاً من الفقه الشرعي، تماماً كالقرآن والسنة والإجماع ـ في صورته المقيدة طبعاً، ولكن أيضاً الموسعة ـ حتى ولو اتخذ التعليل أهمية أكثر على صعيد الأحكام العاجلة واللازمة لمواجهة مشكلات الحياة المعقدة والمختلفة. وإذا كانت المصادر الثلاثة الأولى قد فرضت على الوعي المسلم منذ عهد مبكر جداً، باعتبارها عناصر مكونة للعقيدة الإسلامية، بصورة طبيعية ومشروعة ـ وقد حدث ذلك

(22) Logique, pp. 19-20.

(23) المستصفى جـ 2 ص 54.

حقاً على درجات مختلفة، وتبعاً لنظام تسلسل تاريخي وتفوق مفهوم ـ فإنه يبدو ـ على ما يعتقد شفيق شحاته ـ أن «ترقية القياس إلى درجة أن يكون مصدراً للشريعة يجب أن تعزى إلى أسباب تاريخية خالصة»[24].

ترقية القياس إلى درجة مصدر للشريعة:

وإذا لم يكن لدى هذا الباحث المعاصر تحليل لهذه الأسباب التاريخية، فإنه ينطلق من اعتبارات فنية واضحة وضوحاً كافياً، كيما يقدم رأيه الذي يشق علينا تفنيده؛ ومما يثبط من الاتجاه إلى هذا أن البحوث الجديدة للاستشراق الغربي وهي متحفظة نوعاً ما وذلك في جانب القرآن الذي تأكدت لديها سمته اللازمنية، أو على الأقل الفوق تاريخية extra-historique، هذه البحوث تتجه إلى التعمق في دراسة السنة والإجماع أكثر فأكثر، من أجل إبراز جميع الملابسات والاحتمالات التاريخية التي صاحبت نشأتهما وتصورهما، وأثرت فيهما خلال قرون الإسلام الأولى.

وينبغي القول بأن كل بناء نظري وصل إلينا من بعيد، عبر القرون والمسافات البعيدة، يخلق غالباً إحساساً بكلٍّ، مُخمَّن، متصور، مصمم، ممنهج، مقنن خارج الظروف المحيطة، حتى ليبدو أن الانسجام والوحدة في عمل ما ليسا سوى ثمرة تركيز وتأمل مستمرين لا ينقطعان. وما هذه سوى النظرة التاريخية التي يمكن بوساطتها أن نرد إلى النظرية، بل إلى النظام اللغوي، كل حياته، مع ما يصاحب البدايات من تردد، ومن صعوبات الميلاد الحق، وتعقدات التطور، وهي حياة سوف تبدو أطول من عمر إنسان، بل أطول من عمر جيل.

ويقرر شحاتة إذن أن الرأي السلفي يقول بإن الله يضع بمشيئته الحل الذي يمليه في النص الموحى، وبناء على ذلك فهو يقدر أنه لا داعي

(24) Logique, p. 23.

للبحث عن علاقة سببية، أيةً كانت، بين طرفي الزوج الأول، أعني الحالة الأصلية، والحكم الفقهي، ولكننا نبحث فقط عن التماثل، أو عن نقطة التشابه التي توجد ما بين الزوجين. فإذا ما تعلق الأمر بمجرد ارتباط يصل أحد الزوجين بالآخر استخدم التوازي بمساعدة الدلائل للكشف عنه؛ فإذا ما تم حصر القياس في نمطه الفني فإنه سوف يشهد تناقص أهميته الفقهية؛ وهكذا يرى المؤلف أن هذه الطريقة في التعليل، المنطلقة من نص، لا يمكن أن تنتهي إلى تعديل نص آخر، أو إلى تقييد مداه؛ وهي كذلك لا تؤدي دوراً ما في أي حل استثنائي يقدمه نص، أو حين يقر المبدأ الإلهي حلاً تحكمياً يتجاوز الإدراك الإنساني[25].

ولسوف نرى بالتفصيل في أحد أجزاء هذا العمل أن للقياس كثيراً من القيود فعلاً، فيما يتعلق بمجال امتداده، وقيمته الوظيفية، إن صح القول؛ ولكننا نلاحظ منذئذٍ أنه بالنسبة إلى مجموع مسائل الفقه الإسلامي، نجد أن آراء الباحث المصري تنطبق على الظاهرية أكثر من انطباقها على ممثلي المذاهب الأخرى السنّية. ولقد رأينا[26] أن البحث عن مبدأ علة الحكم هو موضع اتفاق الفقهاء على نطاق واسع، وذلك في القسم المخصص لدراسة ما اعتبرناه قمة النوع، أعني البحث المنهجي والعقلي عن غايات الشريعة ومعناها الأصل، أي عن مقاصد الشريعة.

ولنذكر أيضاً، وبعكس ما يقرر المؤلف، أن الحنابلة لا «ينكرون القياس من حيث المبدأ»، وأنهم إذا كانوا قد «استمروا في التعليل بنفس طريقة مؤلفي المذاهب الأخرى»، «فحصلوا على نفس النتائج»[27]، فما ذلك إلا لأنهم يسلمون بهذه الطريقة في التعليل. ويعطينا ابن تيمية (1328/728) الدليل على هذا، وهو مؤلف كتاب (القياس في الشرع

---

(25) السابق ص 21.

(26) أنظر ما سبق، الفصل الأول، القسم الرابع في نهايته.

(27) السابق ص 18 و 19 و 22.

الإسلامي) حيث ذكر أن الاستخدام الصحيح لهذا التعليل مستقيم ومشروع؛ ومن الممكن أيضاً أن نذكر اسم الطوفي الذي سبق أن ذكرناه، لمكانته في علم مقاصد الشريعة؛ ولكنا نقرر أيضاً، ونحن نضع أنفسنا داخل هذا الإطار التاريخي الذي تصوره الباحث المصري، أن من المحتمل جداً أن يكون القياس قد كان في بداياته كما أراد الشافعي، على الأقل، لا يمنح التعليل مكانة هامة، ما دامت هذه الطريقة في البحث كانت تستهدف تنظيم الاستخدام الحر للرأي الشخصي.

سوابق لدى الصحابة، أو إبداع متأخر؟:

أياً ما كانت قيمة هذه الاعتبارات الفنية، على الصعيد التاريخي الذي يهمنا هنا، فليس من شك أن للقياس تاريخاً ينبغي أن نحاول إجماله؛ ومع ذلك يسلم ابن حزم بوجود فترة معينة بين ظهور القياس والتعليل؛ وإذا كان حقاً أن الصحابة كانت لهم فتاوى قائمة على الرأي فإن أحداً منهم لم يستعمل التعليل بالقياس، اللهم إلا في رسالة منسوبة إلى عمر لا يشك فقيهنا في أنها مزورة. وهو يؤكد أيضاً أنه كانت على عهدهم بعض اتجاهات إلى القياس لدى نفر منهم، ولكن هذه الطريقة في التعليل لم تكن مستخدمة مطلقاً، ولم يقل بها أحد من الصحابة بوجه من الوجوه، ولا أحد من التابعين، ولا أحد من تابعي التابعين.

وقبل القرن الثاني ـ وهو التاريخ الذي استخدم فيه بعضهم القياس، وإن رفضه بل أنكره الآخرون جميعاً ـ كان المسلمون، شأنهم شأن العرب فيما قبل الإسلام، يجهلون من القياس المعنى وحتى اللفظ؛ ومن المعلوم أن هؤلاء العرب لم تكن لديهم أيضاً شريعة مكتوبة، وأن الله ورسوله لم يتكلما إلا عن العبرة، وهي وجه من وجوه التعبير الواضح الذي لا يرى فيه شيء من القياس. في مقابل هذه الفكرة التي لم تشع إلا بعد قرن من ظهورها، أعني في القرن الثالث الهجري، نجد أن التعليل لم يظهر إلا في القرن الرابع، ولم ينتشر إلا في القرن الخامس، وذلك بين أصحاب

الشافعي، واتبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة، ثم تلاهم فيه أصحاب مالك أخيراً[28].

أما فيما يتعلق بالاستحسان الذي هو طريقة للهرب من القياس لأسباب من التقدير الشخصي، فقد ظهر في القرن الثالث للهجرة، على ما ذكر ابن حزم.

وفي مقابل ذلك نجد أن المذاهب السنّية الأخرى التي تسلم بالقياس تجتهد في أن تجد لاستعماله سوابق لدى الصحابة؛ ونحن نقول ـ دون أن نحاول الدخول في التفاصيل التي سوف نراها في القسم الثالث المخصص للأدلة النقلية ـ إن ذلك ينحصر بصفة عامة في الحديث الذي رضي فيه النبي لمعاذ أن يلجأ إلى اجتهاد الرأي، في حالة عدم وجود نصوص، وهو الحديث المقدم هنا. ولا يتردد الفقيه الشافعي الجويني (1083/476) في القول بأن خير وسيلة لإثبات صحة القياس هي أن يرتبط بإجماع الصحابة المتحقق في موضوعه. والواقع أنه عندما كان يقع خلاف فإن كلاً منهم كان يطبق ما كان يعتبره قياساً صحيحاً، دون أن يواجه لذلك إنكار الآخر؛ وهذا دليل على إجماعهم على استخدام القياس في المسائل المتعلقة بمجال الشرع[29].

البحوث الحديثة تثبت الفرض الثاني:

يبدو أننا، بعد البحوث الجديدة التي كتبها ج. شاخت، سوف نكون مع الفقيه الظاهري أقرب إلى واقع الأشياء؛ ويجدر بنا أن نلاحظ إمكان الوصول إلى نفس النتيجة باتباع طريقين متعارضتين تماماً، وانطلاقاً من مفهومين لا يقدمان فيما بينهما أية نقطة مشتركة. هذه المقارنة بين مفكر في القرن الخامس/ الحادي عشر، منتم إلى أكثر الدوائر ضيقاً في الفكر

(28) ملخص ص 5 - 6، والإحكام جـ 7 ص 70 و 117 - 118.

(29) ورقات نقلاً عن قولدتسيهر في: Zahiriten, p. 109 .

الإسلامي، وبين أحد كبار علماء الإسلاميات في قرننا الحالي، يمكن أن تبدو ساذجة، ولكنها ليست عارية عن الفائدة، ولنوضح الأمر فيما يلي:

لقد انطلق ابن حزم من المبدأ القائل بأن الله عز وجل قد أكمل دينه، وأنه يأمر مخلوقاته بطاعته المطلقة في أوامره الواضحة والصريحة التي نزلها في نصوص كاملة، وغير قابلة لأي تأويل إنساني؛ ومن ثم لا يستطيع أن يتصور أن المسلمين الذين يجب عليهم أن يضعوا أنفسهم في وضع استمرار كامل، كوضع الصحابة والتابعين وتابعي الأجيال اللاحقة، لا يستطيع أن يتصور أنهم يجدون أنفسهم مضطرين للجوء إلى القياس. ولا ريب أن كثيرين منهم كانوا يصدرون فتاوى قائمة على أساس الرأي، عندما كانوا يفترقون عن النبي، سواء أكان الافتراق بالمكان أم كان بالموت عند الافتراق النهائي، «مع أن لكل من روى عنه في ذلك شيء من الصحابة فهو مبتدىء منه، غير قاطع به»[30].

ولقد ظهرت، من الزاوية الحزمية، في القرن الثاني، أو على وجه التحديد في السنوات العشر الأولى، بدعة القياس، متبوعة ببدع أخرى، أي بالاستحسان، وبالتعليل، وبالتقليد؛ وكل قرن هو شر من الآخر دائماً، فهو يأتي بحظه من البدع المستهجنة.

من الرأي إلى القياس، أو البحث عن الموضوعية:

أما شاخت J. Schacht ـ الذي يتحدث تاريخياً ـ فإنه يرى أن الفقه الإسلامي ليس صادراً من القرآن، فلقد كان على المدارس الشرعية القديمة أن تؤسس نظامها الفقهي على عملها الجاري، وعلى رأي جمهور فقهائها. حتى إذا كانت السنوات الأولى من القرن الثاني، أي تلك المرحلة التي تصورها ابن حزم، ظهر اتجاه عملي للأسلمة، يربط هذا الفقه بسلطات إسلامية من الماضي، ويقترب قليلاً قليلاً حتى يصل إلى

---

(30) ابن حزم: ملخص ص 4.

النبي. ولما كان التعليل (raisonnement) ـ على ذلك ـ ملازماً للفقه منذ بداياته فمن الطبيعي أن يميل الفقيه بالتوازي مع جهد الأسلمة وجهد التقعيد إلى أن يستبدل بالقرار التحكمي للفقيه أو القاضي قياساً، حتى ولو كان بدائياً، وبحثاً عن شيء من الترابط المنطقي؛ ومن الطبيعي أيضاً أن «ينطلق هذا الجهد من تصورات غامضة، دون حدود أو مناهج، ليمضي نحو نظام يتزايد حظّه من الدقة والإحكام دائماً». ولا ريب أن الطريق كانت طويلة، قرابة قرن بين أقدم مراحل هذا التعليل الفقهي المتمثلة في «تقاليد عراقية تنتهي إلى نتائج قياسية فجة وبدائية»، وبين الأوج الذي بلغه في نهاية القرن الثاني، بفضل الشافعي الذي «كان مبدؤه ألا يقبل سوى التعليل القياسي والمنهجي وحده، وينفي الآراء التحكمية، والأحكام التقديرية»[31].

هذا الجهد الذي بذله الشافعي ليصل إلى تقعيد أعظم للتعليل ـ فضلاً عن ارتباطه بجهد أعظم عمقاً لأسلمة الشريعة ـ ينتهي إلى ترجيح رأي السلفيين على رأي أئمة المدارس الفقهية القديمة، فيستبدل إجماعهم المحلي باعتبارهم مدرسة محدودة بإجماع الأمة الإسلامية كلها؛ ولقد كان لهذا العمل كله نتيجة حتمية هي إحداث انقطاع في مسيرة تطور الفقه الوضعي الإسلامي. ثم يقول ج. شاخت بكل وضوح: «وهكذا ظلت الحلول العملية التي نادى بها هذا الإمام أقل تقدماً على الصعيد الاجتماعي من الحلول البدائية التي نادى بها الحنفية أو المالكية؛ فلم تكن المنهجة الفقهية التي نشأت في ذهن «رجعي» ـ شأن صاحبنا الشافعي ـ مبدعة كثيراً للتقدم في واقع الأمر»[32].

من القياس إلى الاستحسان:

من اليسير أن نتصور ما آلت إليه الأمور، وما نشأ من رد فعل لدى

(31) Esquisse, pp. 25-42.

(32) Classicisme, pp. 145-146.

أئمة المدارس القديمة في الشريعة، وأئمة المحدثين في نفس الوقت، وهم يواجهون هـذا (التركيب العبقـري)[33] ولا ريب، وإن كان يسـوء هؤلاء وأولئك، شأن كل عمل يستهدف الحل الوسط؛ وهنا أيضاً يمكن أن نلجأ إلى ابن حزم عندما يضع الاستحسان، على الأقل من حيث انتشاره، في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي[34]. وقد توسع في استخدامـه المالكية والحنفية، على ما ذكره الفقيه الظاهري، وقد كان من شأنه أن يسمح بالخروج على المقتضيات الثقيلة للنظرية، كما يثبتها القياس، وذلك كلما بدت الأمور ضرورية، أو حتى مرغوبة[35].

ويحرص ابن حزم أيضاً على أن يذكر أن الشافعية يرفضـون هذه الطريقة في التعليل، وهو أمر طبيعي تماماً، نظراً إلى ولائهم الذي يدينون به لشيخهم ومؤسس مذهبهم. بيد أن الاستحسان، وخلافاً لما يؤكده ابن حزم، قد وجد في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. ففي رسالة رائعة عن هذه الفكرة الفقهية الهامة، كتبها ابن تيمية (وقد نشرها جورج المقدسي في طبعة جيدة) يرى الفقيه الحنبلي في الواقع أن الاستحسان قد استخدمه أبو حنيفـة ومـالك، والشـافعي نفسه وقبـل أن يصمه بعبـارته المشهـورة: «حـلال الله وحـرامـه أولى أن لا يقـال فيهمـا بـالتعسف والاستحسان، وإنما الاستحسان تلذذ»(*). وابن حنبل - على ما يذكر هذا المصدر أيضاً - وكثير من أصحابه من المشهورين ومنهم ابن تيمية، كانوا يلجأون إلى هذا المبدأ، حتى حين يتعارض مع القياس، وذلك في حالة التخصيص الذي يقيد العلة[36].

---

(33) R. Brunschvig, Polémiques, p. 413.

(34) ملخص ص 5، والإحكام جـ 6 ص 16، ومع ذلك يتحدث ابن حزم عن الحدوث. وانظر ابن تيمية في كتاب في الاستحسان في أماكن متفرقة.

(35) ج. شاخت - دائرة المعارف الإسلامية: مادة أصول الفقه ص 1115 عمود 1.

(36) جورج المقدسي: ابن تيمية ص 454 - 460.

(*) ذكر المؤلف عبارة الشافعي: «من استحسن فقد شرع». فأخذنا عن الرسالة بعض ما يذم الاستحسان بأصرح عبارة، وهو لا يخرج عما أراد المؤلف في تقديرنا (المترجم).

ويلاحظ ج. شاخت أن جميع الفقهاء المسلمين، باستثناء الظاهرية، قبلوا مبدأ القياس، ابتداء من الحنفية والمالكية، وذلك على الرغم من تمسكهم بالاستحسان والاستصلاح، وهذه الفكرة الأخيرة ذات فائدة عامة بالنسبة إلى المالكية فحسب. ولقد نجح التعليل بالقياس في أن يظفر أيضاً باعتراف الحنابلة والوهابيين في العصر الحديث، كما اعترف به الخوارج المتطرفون، من طائفة الإباضية على الأقل[37].

ردود فعل ضد القياس:

تتجمع ردود الفعل المضادة للقياس من جانب المحدثين في طول القرن الثالث/ التاسع على الأقل. ويلاحظ أ. ج. فنسنك A. J. Wensinck في مقاله عن القياس (في دائرة المعارف الإسلامية) أنه إذا كان هذا المبدأ قد احتل رغم كل شيء مكانة بين أصول الفقه في مسانيد الحديث المتخصصة، فإن ذلك لم يمنع أن خصصت فصول بأكملها، لدى البخاري (869/256) أو الدارمي (894/280)، لذكر نصوص الأحاديث المتعلقة بإنكار الرأي والقياس[38]. وينبغي - فيما يبدو[39] - أن نرجع كذلك إلى (الحديث) إنكار القياس وقد أظهره، للمرة الأولى في تاريخ الفقه، مؤسس المذهب الظاهري داود (883/270). لقد كان هذا الإمام يريد أن يوجد نصوصاً دينية، ذات أساس لغوي وفقهي إسلامي مناسب، أي فقه الحديث الحقيقي[40].

ولقد أدت هذه المواقف من التعليل بالقياس إلى خلق حركة حقيقية للأفكار، وبصفة رئيسية داخل المذهب الشافعي؛ ومع ذلك لا ينبغي أن نبالغ في أهميتها في الحياة العملية ما دام من المؤكد أنه حتى الخصوم

---

(37) ج. شاخت / السابق.

(38) مقال عن القياس في دائرة المعارف الإسلامية (p. 1113, col - 1) للعالم A. J. Wensinck.

(39) كتاب الأنساب، للسمعاني: الظاهري ص 224.

(40) دائرة المعارف - مقال الظاهرية، للعالم ر. شتروتمان R. Strothmann, p. 1259, col 2.

الألداء قد لجأوا إليه كلما كان ذلك ضرورياً، عن طريق الدليل. وهكذا ناظر يحيى بن الأكتم (856/242)، الشافعي المشهور وقاضي بغداد في عهد الخليفة المأمون، في كتابه (التنبيه) مذهب العراق وتبادل مع داود مجموعة من الأفكار تبادلاً نشطاً، وأعلن أنه خصم للقياس[41]. والشافعي نفسه، يعزى إليه كتاب ينقض فيه آراء أحد المعتزلة في القياس، وهو ما قد يدفع إلى الظن بأن المعركة القائمة حول هذا النمط في التعليل سابقة على هذا الإمام[42]. وقد عرف صاحباه المزني (264 / 878) وابن سريج (306 /918) بأنهما ألفا في هذا النوع، وقد استهدف الثاني أن يجيب مباشرة على داود[43].

في مقابل الاعتبارات الفنية التي قام على أساسها رفض القياس، تذكر غالباً اعتبارات أخرى تتصل بمشكلة الاختلاف؛ فقد كان داود يجد نفسه مضطراً إلى نقد الأخبار التي تحبذ الرأي، وبخاصة الحديث الذي يقرر أن اختلاف الآراء رحمة من الله؛ فهو يرى فيه بالأحرى «العمل المفسد الذي تحدثه المناهج الذاتية، وقد كان يعتبر نفسه في مواجهة هذه المناهج بطل الوحدة المفقودة في عالم الإسلام الأولي»[44]. وهذا فخر الدين الرازي (1210/606)، وقد كان يسلم باستعمال القياس عند استحالة الرجوع إلى القرآن وإلى السنة، لم يعدم الرازي أن يظهر ـ في كتابه (المفاتيح) ـ قلقه لما يجري من منازعات، بدت له الدنيا مشحونة بها، فأعلن حرمتها بكل ما تحمل من اختلافات، كما حرم التعليل بالقياس، وهو ـ في نظره ـ المسؤول عن هذا الوضع[45].

---

(41) دائرة المعارف ـ مقال الفقه لقولدتسيهر .p. 110, col. 1.

(42) أنظر أيضاً فيما سبق ـ الفصل الأول (1).

(43) الزركشي، البحر، ورقة 1 ظهراً.

(44) ر. شتروتمان: R. Strothmann في السابق.

(45) قولدتسيهر .Dic Zahiriten, p. 94, note 1؛ وانظر أيضاً مقال فنسنك في دائرة المعارف عن القياس.

استخدام القياس في عصرنا:

وهكذا تستمر معركة القياس، خلال القرون، حتى يوم الناس هذا، على الصعيد المزدوج، النظري والعملي. ويعبر (تفسير المنار) للشيخ رشيد رضا عن مجموعة من التحفظات الجادة فيما يتصل باستعماله؛ فهو يحذر من «المجازفة في القياس (. . . .) والجرأة على القول بنسخ مئات من الآيات، وإلى إبطال اليقين بالظن، وترجيح الاجتهاد على النص». ثم يذكر كلمة الشافعي، التي ربما يكون قد قالها بنفسه: «إن القياس لا يصار إليه إلا عند الضرورة كأكل الميتة»[46].

والفقهاء المعاصرون على العكس من ذلك يرون أنه لا يزال صحيحاً، ويغرمون بذكر حالات كثيرة وجدت حلولها، التي تتفاوت في توفيقها، بفضل اللجوء إلى هذه الطريقة في التعليل[47]. ولقد خان التوفيق فيما يبدو لنا ـ على المستوى النظري والعملي ـ ذلك الحل الذي نادى به رئيس الجمهورية التونسية فيما يخص صوم رمضان؛ فلقد وقف، في إحدى خطبه الرنانة التي ألقاها عام 1960، ليشبه الكفاح القومي ضد التخلف الاقتصادي، وهو «جهد في سبيل الله»، **بالجهاد** الذي يمكن ـ كما هو معلوم ـ أن يستتبع إعفاء من الصوم، إذا ما وجد المسلم أن أداءه في شهر الصوم يقلل من طاقته. والعلة التي أثيرت تتمثل في أن «الإسلام دين يسر، ليس فيه إهلاك للنفس أو للجسد»؛ وهو ما يفترض، فضلاً عن القياس، تطبيق المبدأ المالكي الذي طالما عالجه الشاطبي[48]، مبدأ المصالح، أي مبدأ المنفعة العامة الواضحة للناس. بيد أن هذا التأويل لم ينل موافقة مفتي الجمهورية في تونس، فتم عزله بعد فترة من الوقت. ولقد أوضحت

---

(46) تفسير المنار 141/2، والنص غير موجود في الرسالة، وإنما هو من رواية الإمام أحمد عنه (المترجم).

(47) أنظر مثلاً خلاف في كتابه مصادر التشريع ص 20.

(48) أنظر فيما بعد الفصل الخامس رقم 2.

هذه الشخصية الدينية بحق أن عدم أداء هذه الفريضة يجعل المسلم خارجاً على الأمة الإسلامية، «وأن من يمتنع عن الصوم لعذر شرعي يلزمه بعد ذلك قضاء جميع أيامه»؛ ولكن معركة القياس بدأت عندما كتبت صحيفة ذات اتجاه محافظ تنبه إلى أن الجهاد هو بالنسبة إلى الفرد حالة مؤقتة، لا تشغله سوى أيام معدودة، أو بضعة أسابيع في السنة، بحيث يمكنه دائماً أداء هذا الفرض، معجلاً أو مؤجلاً، دون أن يتجاوز لذلك نهاية السنة؛ «أما المعركة الاقتصادية فيلزم أن تستمر لعشرات السنين، مما قد يستتبع إلغاء رمضان نهائياً»؛ والواقع «أنه سوف يكـون من المحال مـادياً على موظفي الدولة وعمالها الذين بلغوا سن الإحالة إلى المعاش أن يتداركوا ما فاتهم إلا إذا صاموا السنة بأكملها»[49].

ولكي نعود إلى الصعيد النظري يمكن القول بأن كل تطور للقياس يعوقه مفهومه ذاته؛ ويلاحظ ج. شاخت أنه على الرغم من جهود الشافعي لإرساء قواعد صارمة لاستخدام القياس، وهي جهود لم تحظ بنجاح كبير، وعلى الرغم من المحاولات التي تمت فيما بعد لتضع له قيوداً منهجية عديدة، فإن القياس لم ينجح في التخلص من الغموض الذي يسلبه كل قوته الاستدلالية[50].

ويعترف شفيق شحاتة بالأهمية الكبرى لهذا النمط في التعليل، لا سيما والشريعة الإسلامية تجهل النظريات الخالصة في مناهجها التجريبية، وهي لا تستطيع إذن أن تشترع إلا بدءاً من حالات خاصة، وبطريق القياس؛ والفقه ـ من ناحية أخرى ـ نظام وضعي يتجاوز كل فكرة للقانون الطبيعي. ثم يضيف الباحث المصري قوله: ولكن لما كان القياس عملية بسيطة ذات حدين، لا ترتفع من الحالة الخاصة إلى العامـة لكي تهبط مرة أخرى إلى الحالة الخاصة، فإن وضعه غير ثابت، بمعنى أنه يختلف عن القياس بمعناه

---

(49) P. Rondot, L'Islam, t. II, pp. 189 - 194.

(50) ج. شاخت ـ مقـال أصول الفقه في دائرة المعارف الإسلامية P. 1114, col. 1.

الحديث، كما عرفه جيني Gény، وهو يستقرىء من الحلول الخاصة المبدأ الذي يفسرها، ليبحث بعد ذلك عن مدى توافر هذا المبدأ في حالات أخرى، وذلك بطريق الاستنباط[51].

3 — عن صحة القياس:

هذا الجانب التاريخي للتعليل بالقياس، وكذلك التعريفات المختلفة التي برزت بشأن تلك الطريقة في التفكير، تقدم لنا فكرة مسبقة أولية عن تلك المناظرات التي لا بدّ من نشوبها باستمرار بين الغائيين والحرفيين، في الشريعة الإسلامية؛ ولما كان الأمر يتعلق بفقهاء يرون أن حجية النص تتفوق على كل ما عداها، أي إن القرآن والسنّة والإجماع، وبدرجة أقل، العقل - في مسلماته الأولى، البدهية، والمدركة مباشرة، على الأقل - تظل هي الأصول، لما كان الأمر كذلك فإن هذه المناظرات - بتعارض الجماعتين فيها - سوف تضع أنصارهما بالتناوب على صعيد أو آخر من هذه الأصعدة الأربعة. والمشكلة هي أن نعرف إذا ما كان القياس، وهو الذي يتخذ مكاناً ما، بين المصادر النقلية الموضوعية والمزودة فضلاً عن ذلك بسلطان غيبي (ميتافيزيقي) علوي، وبين العقل البشري، إذا ما كان يجب أن يرفع إلى مستوى المصادر الأولى، أو يظل في نفس مرتبة العقل البشري. تلكمَ هي مشكلة الانتقال من الإنساني إلى الإلّهي، ومن ثم ندرك لماذا استطاعت أن تثير علماء الكلام، وفي مقدمتهم المعتزلة.

ولنذكر في إيجاز الآن أنه فيما يتعلق بالإجماع أيضاً، فإن مشكلة علاقات الاجتهاد الإنساني بالعنصر الإلّهي قد طرحت نفسها - وإن كان ذلك بدرجة أقل - على عقل الغائيين والحرفيين في الشرع؛ وكان المقصود بالنسبة إلى هؤلاء وأولئك أن يقرروا إذا ما كان ينبغي الاقتصار في صرامة على الاتفاق الإجماعي للصحابة حول نص ما، أو أن من الممكن

---

(51) Ch. Chihâta, Logique, p. 24.

أن نعتبر اتفاق المسلمين الإجماعي موجداً للشريعة. وهنا أيضاً تبقى المعايير هي القرآن والسنّة والعقل الإنساني.

ونحن، وفاء منا للمنهج الذي اتبعناه فيما يتصل بالإجماع، سوف نلجأ مرة أخرى إلى فقيه غائي صاحب قياس هو المالكي الباجي، وإلى فقيه حرفي خصيم لهذا النمط من التعليل، هو الظاهري ابن حزم. ولسوف نقدم تفصيلاً للأدلة المتناقضة التي اعتقد كل منهما أن عليه أن يستقيها من المصادر النقلية؛ ولسوف نضع نصب أعيننا أيضاً الاعتبارات العقلية التي حرص كل منهما على تقديمها كيما يسوغ ويصوب هذا اللجوء إلى دليل السلطة فوق الإنسانية.

1 ـ أدلة نقلية :

أ ـ القرآن:

أ(1) ـ مسلك الباجي:

الآية الأساسية في نظر الفقيه المالكي هي تلك التي تشتمل على فكرة (الاعتبار) والتي يوجه الله فيها هذه الكلمات إلى المسلمين: ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾[52]؛ يقول الباجي: «والاعتبار عند أهل اللغة هو تمثيل الشيء بغيره، وإجراء حكمه عليه، ومساواته به؛ وقد روي عن ثعلب (904/291) أنه فسر قوله: «فاعتبروا يا أولي الأبصار» بأن المراد به القياس، وأن الاعتبار هو القياس، وهو ممن يعوّل على قوله في اللغة والنقل عن العرب (. . .). فكأنه قال في هذه الآية: اعلموا أنكم إذا صرتم إلى الخلاف والشقاق ساوت حالكم حال بني النضير، واستحققتم من العذاب مثل الذي استحقوه»[53].

(52) الحشر / 2.
(53) الإحكام ورقة 65 ظهراً.

ولكنه، على الرغم من أنه يمس حالة خاصة، فإن التعبير يجب أن يحمل على عمومه، إذ لا دليل على تخصيصه[52].

الاعتبار القرآني يدعم صحة القياس:

والباجي، خضوعاً منه لمنهجه الجدلي، يتوقف أمام مجموعة من الاعتراضات المحتملة، والواقعية بلا ريب، على ما سوف نراه عند ابن حزم؛ وأول الاعتراضات هو أنهم قالوا: «لو كان هذا قياساً لكان منتقضاً، لأنه يجعل مشاقتهم للرسول علة لنزول العذاب بهم وتخريب الديار والجلاء عن الأوطان، وقد فعل ذلك غيرهم فلم يحل به شيء من ذلك».

والباجي إذ يحاول ـ رغم كل شيء ـ الدفاع عن قيمة هذه الآية، باعتبارها دليلاً أساسياً، لا يرى فيما أقره من المعارضة أن في الآية شيئاً مما قالوا؛ إنه يذهب إلى «أن هذا قدح في ظاهر القرآن، وليس بقدح في القول بالقياس، لأنه إذا كان ظاهر الآية أمراً بالقياس، وإثبات هذا الحكم لِمن وجدت به هذه العلة، ثم وجدنا هذه العلة موجودة مع عدم هذا الحكم، وجب علينا وعليكم طلب الموجب لذلك، أو التوقف عنه إذا لم نعلمه، ولم يقدح ذلك في صحة القياس»[53].

ويضيف من ناحية أخرى أنه «يحتمل أن يكون ذلك تعليلاً لنزول ذلك الضرب من العقاب على ضرب مخصوص من الجحد والعناد، واعتقادات قارنت شقاقهم (. . .)، ويجوز أن يكون تعالى جعل ذلك علة لاستحقاق ذلك العذاب، ولم يجعل ذلك علة لفعل العذاب بهم؛ فيجوز أن يعفو عمن استحقه، كما قال تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم﴾، فنص على أن القاتل عمداً مستحق للخلود في النار»[54].

ويعود الباجي إلى الاعتراض الذي طرحته مناسبة نزول الآية فيأتي

(54) إحكام ورقة 65 ظهراً ـ 66 وجهاً. والآية: النساء /93.

إلى دراسة لغوية اشتقاقية، شائعة في فصول أصول الشريعة التي تعالج التأويل الفقهي للقرآن، فهو يقول: «إنه لا خلاف بيننا وبينكم في أن اللفظ العام يحمل على عمومه ولا يعتبر بخصوص سببه ولا يقصر عليه (. . .). ثم إن كلام العرب مبني على كون أول الخطاب خاصاً وآخره عاماً، وأوله عاماً وآخره خاصاً، ويحمل كل لفظ من ذلك على خصوصه أو عمومه (. . .)؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يأيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾[55]، فأول اللفظ خاص للنبي ﷺ وآخره عام فيه وفي أمته، ولم يجز أن يخص آخر اللفظ به لاختصاص أوله»[56].

وهذه الظاهرة ذاتها موجودة في الحديث؛ فقد «سئل ﷺ عن بئر بضاعة، فقال: خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء؛ فورد آخر اللفظ عاماً وحمل على عمومه، ولم يعتبر باختصاص أول اللفظ ببئر بضاعة (. . .)؛ ولو جاز أن يقصر اللفظ على المعنى الذي ورد فيه ولا يحمل على عمومه لجاز أيضاً أن يعتبر الموضع والوقت والصفة والحال؛ فإن لم يجب هذا لم يجب ما قلتموه»؛ وأخيراً يختم الباجي حديثه قائلاً: «لو وجب قصر ذلك على سببه لم يقع بذلك اتعاظ ولا ازدجار، ولبطلت فائدة الآية وقصد الموعظة، لأن السامع لذلك يقصره على شقاق مخصوص ونوع من الكفر مخصوص، فليس يقع به الازدجار، وهذا باطل باتفاق»[57].

والاعتراض الثالث الذي كان على الباجي أن يواجهه يميل إلى تفريغ الآية من مادتها الاستدلالية قال: «فإن قالوا: فإن هذه الآية لا دليل فيها، لأنه قد نص على العلة، وعندنا أنه يجوز اعتبار العلة المنصوص عليها، لأنها بمنزلة اللفظ العام في قوله تعالى: ﴿[فـ] اقتلوا المشركين﴾، لأنه إذا قال: اقتلوا هذا لأنه شاق الله ورسوله، فإنه بمثابة أن يقول: اقتلوا كل

(55) الطلاق/ 1.
(56) إحكام ورقة 66 وجهاً.
(57) السابق.

مشاق لله ورسوله، فبطل أن يكون هذا من باب القياس».

ويقر الباجي بضرورة حمل اللفظ على عمومه، ولا يعتبر باختصاص ما قبله ولا ما بعده ببعض المعاني، إلا أنه يحرص على تمييز هذه الطريقة في التعبير عن القياس بمعناه الحقيقي فيقول: «إن قولكم: إن العلة المنصوص عليها بمنزلة الألفاظ العامة، خطأ وغلط، لأن العلة المنصوص عليها من باب القياس؛ وذلك أنه إذا قال: اقتلوا هذا لأنه شاق الله ورسوله، ورأينا آخر قد شاق الله، وورد الشرع بالقياس، حكمنا له بمثل حكمه، لمساواته في علة الحكم، وسواء كان هذا بنص على العلّة أو دليل من إشارة أو رمز، أو ما يفهم منه القصد بوجه؛ ولو لم يرد الشرع بإطلاق القياس لما وجب قتله، لأنه يجوز في العقل أن يقتل هذا لكفره، ولا يقتل هذا مع كونه كافراً؛ كما أنه قد نص لنا على المنع من(*) ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة، ثم قد أجمعنا على أن ذلك مباح، وإن دفت اليوم دافة مثل تلك الدافة»[58]. ثم يخلص الباجي من ذلك إلى مثاله الأول: «وكذلك يحتمل أن يكون نصه تعالى على الشقاق معتبراً بشقاق مخصوص، وفي تلك الأعيان التي ورد الشرع فيها خاصة، دون غيرها، لأن الخطاب لم يتناول كل من وجد فيه شقاق؛ فإذا ورد الشرع بإطلاق القياس والحكم للمثل بحكم مثله حمل عليه، على حسب ما يدل عليه الدليل؛ وليس كذلك قوله تعالى: ﴿[فـ] اقتلوا المشركين﴾[59]، فإن الخطاب يتناول كل عين من أعيان المشركين، على وجه ليس بعضهم أحق به من بعض، فبان الفرق بين الأمرين»[60].

(*) كذا في المخطوط، وقد جاء نص المؤلف بمعنى (منع الادخار) (المترجم). وكذا في نسخة الأسكوريال (المؤلف).

(58) السابق، ورقة 66 وجهاً.

(59) التوبة/ 5.

(60) إحكام ورقة 66 ظهراً.

وهذا مثال محدد غاية التحديد، يدل بوضوح على أن الفقه الإسلامي يؤثر العمل بالقياس بدءاً من حالة محددة وانتهاء إلى حالة أخرى محددة أيضاً؛ ذلك أن الفقيه المشايع للتعليل بالقياس، على خلاف ما يزعم ابن حزم الذي سوف نعرض له بعد قليل، لا يستخدم الاستقراء، وهو لا يعرف الحالات النوعية، ولا النظريات العامة، ولا الأحكام الكلية، ولكنه يتصور دائماً مسلكه على أنه مجرد انتقال من خاص إلى خاص آخر، تبعاً لتعبير الباحث المصري شحاتة[61].

بيد أنه ليس من المؤكد، لهذا، أن الفقه الإسلامي يجهل مبدأ التطبيق الكلي والموحد للقانون، ولا مفاهيم (الشيء بعينه) و (الشيء بجنسه)، أي «ذلك الاختلاف المحسوس بين الشيء الحاضر المعَيَّن والمِثْل المستمر» تبعاً لتعبير ر. برونشفيق[62]. ولقد يكون التفسير كامناً في طبيعة هذا الفقه، وفي تطورات نشأته؛ فقد كان على الفقه أن يحاول في مراحله الأولى أن يحذر الناس بأمثلة من العقاب، وأن يعاقب بقسوة مرتكبي الجنح والجرائم التي يزداد خطرها، لظروف خاصة في هذه المرحلة؛ ثم كان عليه أن يتحول بعد ذلك، وفي ظروف أخرى أقل خطراً، إلى الحد من مدى بعض القوانين، وذلك بفضل الاستخدام المنتظم لقياس صارم، في مراجعه وفي استنباطاته وفي تطبيقاته.

والاعتراض الرابع الذي يبدو أنه يعقب على هذا الاستدلال عند الفقيه المالكي، هو ذو طابع لغوي، ويأتي الاعتراض هكذا: «فإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ الاعتبار العقلي، لأجل قوله ﴿يا أولي الأبصار﴾ والأبصار والبصائر: العقول؟ ونحن نقول: إن الاعتبار العقلي واجب، وقد أقررتم أن الاعتبار

(61) انظر ما سبق.

(62) Corps Certain, P.102

الشرعي ليس من العقل في شيء، ولا يدرك بالعقل إلحاق النبيذ بالخمر في التحريم، ولا إلحاق الأرز بالبر في تحريم التفاضل».

وقبل أن يقدم الباجي إجابته الخاصة، ينبه إلى أن «من قال من القائلين: إن العقل يقضي بإلحاق النبيذ بالخمر والأرز بالبر، فقد تخلص من هذا السؤال، ولزمكم استدلالاً بالآية؛ وقد أجاب بعض شيوخنا عن ذلك: إن الاعتبار العقلي يحتاج إليه في القياس الشرعي لمعرفة الأصل وصفاته، ومعرفة العلة وتعلقها بالحكم، والاستدلال عليها بالتأثير والتقسيم، وتسليمها من سائر الاعتراضات؛ فإذا سلمت له العلة احتاج حينئذ إلى نظر آخر في جواز إلحاق الفرع بالأصل وتسويغه في الحكم».

ثم يبدأ الفقيه المالكي في بيان أن «الأبصار غير البصائر» وأن «الأبصار إنما هي الإدراكات بالعيون، واحدها بصر، والبصائر: العقول، واحدها بصيرة، وإنما خص أهل الأبصار بالخطاب بهذه الآية لأنهم هم الذين يدركون آثار فعل الله بهم، من تخريب البيوت وقطع النخل والثمار، فأكد بهذا الخطاب عليهم وجوب الاعتبار».

ويضيف الباجي من ناحية أخرى «أننا لو سلمنا أن الأبصار هي العقول لما كان لهم في هذا تعلق لأنه تعالى إنما خاطب العقلاء، وهم المكلفون، وغير المكلفين من البشر فلا يتوجه إليهم الخطاب باعتبار شرعي ولا عقلي؛ ويسقط عنهم التكليف الشرعي لأجل أنه اشترط في خطابه العقلاء، كما يسقط فرض الصوم والصلاة وسائر الأحكام الشرعية لما شرط في وجوبها وتوجه الخطاب بها أن يكون المتعبد بها عاقلاً، وهذا واضح في إسقاط ما تعلقوا به»[63].

ويقرر معارض فقيهنا أن الآية عند الاقتضاء قد تحث على التأمل الميتافيزيقي (الغيبي) والأخلاقي، قال: «لا يصح أن يدلنا بهذه الآية على

(63) إحكام ورقة 66 ظهراً.

وجوب القياس في الأحكام، لأنه تعالى أمر بالاعتبار بقوم نزل بهم العذاب لمشاقة الرسول، ليزدجر من يريد مشاقة الرسول بذلك مخافة أن يُصيبه ما أصابهم؛ ولا يحسن أن يتصل بهذا: «فإذا حرمت عليكم التفاضل في البر فاعلموا أني قد حرمت عليكم التفاضل في الأرز»؛ وإذا لم يحسن أن يصل ذكر القياس الشرعي بذكر شقاق الكفار وما نزل بهم من العقاب لم يجز أن يقال: إنه مقصود بالكلام، لأن ما لا يحسن التصريح به لا يحسن القصد إليه »[64].

وكانت إجابة الفقيه المالكي جد مختصرة، تلتزم بـإثبات السمـة المنهجية لاستخدام لفظ مشاقة، وذلك مع كثير من الاقتناع والوضوح.

ويأتي الاعتراض التالي مثيراً للاهتمام حين يذكر رأيـاً شائعـاً في الأوساط الظاهرية، دافع عنه ابن حزم بكثير من القوة والوضوح، وذلك أنه يرفض العلة الضمنية، ولا يعتبر سوى العلة المنصوص عليها صـراحة، ولكنه يرفض أن يسميها قياساً؛ ونص الاعتراض قولهم: «فأكثر ما في هذا أن يجوز لكم أن تحكموا في الشيء بحكم مثله، إذا علمتم أنه قد جعل تلك الصفة التي تمثلون بها علة لذلك الحكم، ولا سبيل إلى الحكم بذلك إلا بنص عليها؛ ونحن نقول: إن اعتبار العلة المنصوص عليها صحيح، وإنما تختلف في تسميتها قياساً، فأما ما لا نص عليه من العلل فلا سبيل إلى إثباته علة لذلك الحكم».

والباجي يكتفي بذكر الأبعاد العامة للآية التي لا يمكن تقييدها إلا بدليل، قال: «إن ما قلتموه تخصيص للآية بغير دليل، وذلك لا يجوز، لأن الآية عامة في كل اعتبار، إلا ما خصه الدليل، فلا يجوز أن تحملوه على الاعتبار بالعلة المنصوص عليها».

وقد يبدو الاعتراض التالي بسبب دقته المبالغ فيها ضرباً من المنطق

---

(64) إحكام ورقة 66 ظهراً و 67 وجهاً.

الصوري المحض، ولكنه جدير بالاهتمام، إذ إنه يكشف، على الأقل، عن الحد الأقصى الذي بلغته المناظرة الفقهية ـ الدينية في العصر الوسيط، قالوا: «الذي يلزم بالآية من الاعتبار أن يحكم للفرع بحكم الأصل، ونحن نفعل هذا الاعتبار، وقد علمنا أن الحكم لم يثبت في الأصل إلا بنطق فيجري على الفرع هذا الحكم، فلا نثبت فيه حكماً إلا بنطق ونص عليه» [65].

ويجيب الفقيه المالكي: أولاً «إنا لا نسلم أن تعليق الحكم بصفة الأصل طريقه النص فقط، بل قد ثبت تارة بالنص، وتارة بالاستنباط والبحث، ولو لم نجد دليلاً على تعليل الحكم في الأصل لم نقس عليه؛ وليس معنى وصفنا له بأنه أصل إلا أن نظرنا سبق في وصفه قبل نظرنا في وصف الفرع؛ وهذا كما نقول: إن الحكم على العالم القادر الغائب بأنه عالم قادر للعلم والقدرة فرع على الحكم للعالم القادر في الشاهد أنه عالم قادر للعلم والقدرة؛ وإذا ثبت ذلك بطل قولهم: إن الحكم في الأصل لا يثبت إلا بنص» [66].

ثم يأخذ الفقيه المالكي على معارضه أنه دخل معركة خاسرة، لأن موقفه لا يؤدي إلا إلى تصويب استخدام القياس، بطريقة شخصية حقاً؛ يقول له: «إذا سلمتم أن الآية تعطي وجوب اعتبار الفرع بحكم الأصل، وقياسه عليه، فقد سلمتم القول بوجوب قياس الفرع على الأصل، وإن كنتم في الحقيقة بما فسرتموه غير قائسين، ولكن إلى أن يبين لكم معنى الاعتبار». ثم يضيف من ناحية أخرى: «إننا لسنا نناظركم في عين قياس وعلة فتقولوا لنا: نحمل الفرع على الأصل في ألا نثبت فيه حكماً إلا بنص، وإنما نناظركم في وجوب حمل الفرع على الأصل في الجملة؛ فإن

---

(65) إحكام ورقة 67 وجهاً.

(66) السابق ورقة 67 وجهاً وظهراً.

سلمتم ذلك انتقلنا إلى أعيان المسائل وكنتم مسلمين للقياس في الجملة ومنكرين لأنواع منه، فنحن لا نقول بصحة جميع القياس، وإنما نصحح منه ما دل الدليل على صحته».

ويذكر فقيهنا أخيراً تناقضاً في تعليل الخصم، قال عنه: «إن ما ذكرتموه من الحكم في الفرع بحكم الأصل في اعتبار النص ضد الاعتبار والقياس، وذلك أننا إذا لم نجعل الفرع ملحقاً بالأصل بعلة جامعة بينهما ثابتة بالنص أو الاستنباط، بل توقفنا في حكم ذلك الفرع حتى يرد به النص كان ذلك منعاً للقياس» وإساءة في استعمال الكلمات، حين نطلق على الفرع ما هو الأصل، وهو أخيراً منع من استعمال آية الاعتبار [67].

تحديد فكرة الاعتبار:

والاعتراض التالي الذي يقع على هذه الكلمة الأخيرة بذاتها ـ مستهدفاً تحديدها بالفكر والروية ـ سوف يتيح للمناظر المالكي أن يقدم دراسة مصحوبة بالأمثلة المناسبة (للاعتبار)، قال: «إن أصل الاعتبار هو ما ذكرنا، وإنما سمي التفكر والروية اعتباراً لأنه لا بد أن نطلب علماً ما والوصول إلى معرفة حكم من الأحكام الدينية أو الدنياوية، وذلك لا يحصل إلا على الوجه الذي ذكرناه (. . .). فثبت بذلك أن أصل الاعتبار إنما هو مأخوذ من مقايسة أحد الشيئين بالآخر، والحكم له بمثل حكمه»، وذلك مطابق للاستعمال اللغوي عند العرب؛ ومن ذلك «قول زيد بن ثابت في مناظرته عمر في الجد والإخوة: ضربت له الأمثال وجعلت أعتبره ويأبى أن يمثل؛ ومنه سمي المكيال والمثال: مقياساً، للاعتبار بهما؛ ويقال: عبرت الدراهم، إذا قابلتها بقدر من الأوزان، وعبرت الرؤيا: حكمت لها بحكم مثلها، وعبرت عن كلام فلان، إذا أتيت من الألفاظ بما يماثل معنى قوله ويشاكله» [68].

---

(67) إحكام ورقة 67 ظهراً.

(68) إحكام ورقة 67 ظهراً و 68 وجهاً.

سكوت القرآن يدفع إلى استعمال القياس:

ويقدم الباجي دليلاً آخر يبدو ـ كما سنرى ـ موجهاً إلى ابن حزم مباشرة، وهو يعتمد على هاتين الآيتين: ﴿تبياناً لكل شيء﴾، ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾[69]. قال الباجي: «فقد كلفنا تنفيذ الأحكام، وأعلمنا أن جميع ذلك في الكتاب. ولا يخلو أن يريد بذلك أن جميعه في الكتاب نصاً وتصريحاً بالخطاب أو استنباطاً. ولا يخلو أن يكون نصاً ولا تصريحاً ما بخطاب، لأننا نجد الصحابة قد اختلفت في مسائل كثيرة. ولو نص على جميعها في الكتاب لما جاز أن يختلف فيه هذا الاختلاف. ولو اختلفت لم يثبت المخالف في ذلك ولرجع عند الإذكار إلى موجب القرآن، كما رجع عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى قول علي لما أراد أن يرجم التي أتت بولد لستة أشهر، فقال له علي رضي الله عنه: قال الله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾؛ فرجع إلى قول علي وأقرّ به، ولم تمكنه مخالفته؛ وأراد عمر رضي الله عنه أن يقصر مهور النساء على مقدار ما فقالت له امرأة: قال الله تعالى: ﴿وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً﴾[70] فقال: كل الناس أعلم منك يا عمر! ورجع إلى قول المرأة، وأخبر بذلك على المنبر لئلا يظن به استمراره على ذلك».

ولسوف نرى أن ابن حزم لن تفوته الإشارة إلى الآثار الوخيمة للخوض في مثل حالات الاختلاف المزعومة هذه، والتي إن دلت على شيء فإنما تدل ببساطة على أن الإنسان، فيما يتعلق بالنصوص، قد لا تسعفه الذاكرة، وقد تتفاوت لديه القدرة على تفهم الظروف، وقد لا يواتيه الدخيال الخصب البناء.

وإذا كان هذا المثال الذي ذكره الباجي[71]، على غرار الأمثلة

(69) النحل/ 89 ـ والأنعام/ 38.
(70) النساء / 20، وقبلها الأحقاف / 15.
(71) إحكام ورقة 68 وجهاً.

الأخرى، المسوقة كلها للإثبات، يعاني من حاجة واضحة إلى المزيد من البيان، فإن ذلك لا يمنع من أن تكون اختلافات الصحابة بعد وفاة الرسول، حول مسائل فقهية هامة جداً، موضوعاً شائعاً لحديث الناس، ما دام ثابتاً أن فترة الرسالة النبوية ما كان لها أن تتنبأ بكل المشكلات التي تفجرت فيما بعد.

اختلاف الصحابة آية استعمالهم للقياس:

ويبين الفقيه المالكي بوساطة تعليل بقياس الخُلف أنه «لا يجوز أيضاً أن يكون الكتاب قد تضمن النص على حكم اختلفوا فيه، ويجهله جميعهم، لأن ذلك يكون إجماعاً منهم على الخطأ. ولا يجوز أيضاً أن يعلموا بنص الكتاب على الحكم، ويسمعوا من يصرح بمخالفته ويحكم بغير ما أنزل الله، ولا ينكروا عليه، بما أخبر الله عنهم به ووصفهم في محكم كتابه من أنهم ﴿يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾؛ ولا منكر أشد من مخالفة نص الكتاب، والحكم في الدماء والأموال والفروج بغير الحكم الذي نص الله عليه؛ فإذا بطلت هذه الأقسام كلها علم أنه أراد بذلك حكمه عليها بطلب علة ما نص عليه وما له تأثير في الحكم»[72].

ويتابع الباجي حديثه بأن من الضروري أن نعتبر أمر الله لنا باستعمال القياس والاجتهاد بصفة عامة إنما هو كأمره لنا باتباع الرسول وامتثال أمره، وامتثال ما أجمعت عليه الأمة؛ كان ذلك كله مما بينه في الكتاب ولم يفرط فيه، وإن لم ينص عليه بنص الكتاب؛ «ولو لم نحكم بصحة القياس لكنا قد نسبنا إلى الباري تعالى التفريط في الكتاب لأحكام كثيرة لا ذكر لها في الكتاب». وهنا يذكر الباجي أن «من نفاة القياس من يدعي أنه لا حكم و لا حادثة إلا ولله فيها نص أو لرسوله، وهذا تخليط ودفع للضرورة»، ومنهم من يقرون «بأن النص لم يحط بجميع أحكام الحوادث، وأن منها عفواً مسكوتاً عنه».

(72) إحكام ورقة 68 وجهاً وظهراً. والآية: التوبة / 71.

لا شيء من العفو في اعتبار الشريعة:

ويرى الباجي أن هذا الرأي لا يخلو من أحد احتمالين؛ فأما أن تحكم هذه الطائفة «بهواها وشهوتها، أو لا تحكم فيه بشيء؛ فإن حكمت بالهوى والشهوة فقد زادت على الحال التي عابتها على القائسين، لأن القائس لا يحكم بالقياس إذا وجد النص، فإذا عدمه لم يحكم عند عدمه إلا بما يوجبه الدليل والاعتبار، لا بما يوجبه الهوى والشهوة (. . .)؛ وإن لم تحكم في المعفو عنه بشيء، ورفضت ذلك، أدى ذلك إلى إبطال الأحكام، ووقوع الحرب والقتال في استخراج الحقوق، وهذا باطل بإجماع». ويذكر الفقيه المالكي طائفة ثالثة بقوله: «ومنهم من قال: ما لم يرد نص في حكمه فلله فيه حكم مبين يجب المصير إليه، وهو إقراره على حكم العقل؛ فإن كان ممن يقول بالإباحة أو الحظر أو الوقف أقره على حكم الأصل، وهذا يبطل فائدة قوله: «ما فرطنا في الكتاب من شيء»[73].

سمة ضابطة لبعض الآيات الإخبارية:

والاعتراض التالي يتصل على وجه التحديد بتلمس معنى هذه الآية، «قالوا: إنما أراد بقوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شي﴾ ما كان في عهد الرسول خاصة، لا ما كان بعده، لأن ما حدث بعده لم يكن موجوداً حين الخطاب، وما ليس بموجود فليس بشيء؛ فلما أخبر أنه لم يفرط في الكتاب من شيء علمنا أنه أراد به الموجود دون المعدوم». ويرفض الفقيه المالكي بطبيعة الحال هذا التأويل «لأن هذا التحكم منكم يوجب عليكم ألا يكون في القرآن إلا بيان الأحكام الحادثة حين ورود هذه الآية، دون ما تقدم قبلها وما تأخر عنها مما وجد في زمن النبيﷺ، لأن ما وجد قبل ذلك من الأفعال فقد عدم، وما وجد بعد ذلك فهو معدوم في ذلك الوقت،

(73) انظر ما سبق من المراجع، وكذلك ورقة 68 ظهراً من إحكام.

وكل ذلك فليس بشيء (. . .). ثم إن الأمة مجمعة على أن المراد به الأحكام الحادثة إلى يوم الدين. ولذلك أمرنا تعالى بالرجوع إلى أحكامه(*) عند التنازع فقال: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾ وقال: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾؛ ثم يذكر الباجي «أنه لا يمتنع أن يوصف المعدوم بأنه شيء، على معنى أنه إذا وجد كان شيئاً، قال الله تعالى: ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾[74]، فوصفها بأنها شيء وأنها عظيم بمعنى أنها إذا وجدت كانت شيئاً عظيماً». وهو ما يثبت في رأيه صفة اللازمنية لكل ما خلق الله، سواء أكان شرعاً، أم كان ظاهرة كونية[75].

ويقف خصم الباجي موقفاً من صميم المواقف الظاهرية، ويلجأ فضلاً عن ذلك إلى المنطق الصوري، فيلفت نظره إلى أنه إذا كان الله قد أكّد في القرآن ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾، وأن الله قد أنزل الكتاب ﴿تبياناً لكل شيء﴾، «فإذا ثبت بهاتين الآيتين بيان جميع الحوادث بطل العمل بالقياس مع وجود التنزيل».

ويستخدم الفقيه المالكي بلا شك منطقاً وظيفياً يعتمد على روح الكتاب وعلى الأهداف الغائية لرسالته، أكثر مما يعتمد على المنطق الداخلي الذي يرتبط ارتباطاً دقيقاً بحروف النص وبنائه الشكلي العام؛ فهو يؤكد أن «القياس من جملة ما بين به الكتاب الأحكام، وأضيف الحكم بالقياس إلى الكتاب، لأن بالكتاب ثبت الحكم به، كما أضيف الحكم بالسنة إلى الكتاب، لما ثبت الحكم بها بالكتاب، وكما أضيف الحكم بالإجماع إلى الكتاب. ولا خلاف أنه لم يرد بالآية أنه بين جميع الأحكام

---

(74) الحج / 1. وقبلها الآية: النساء / 59.

(75) إحكام ورقة 68 ظهراً و 69 وجهاً.

(*) هذه العبارة بمعنى السياق، لأنها غير واضحة في المخطوط (المترجم). وفي مخطوطنا إضافة: «عند التنازع» (المؤلف).

بنص الكتاب، وإنما أراد به أنه نص على بعضها، وأحال على سائر الأصول من السنة والإجماع والقياس واستصحاب الحال». حتى إذا قلب الدليل على خصمه قال: «إنكم تزعمون أن العمل بالقياس في الدين حرام فاتلوا علينا قرآناً بتحريم القياس، فإن ذلك قد بين بالكتاب، وإلا لم يجب تحريمه والمنع من الحكم به»؛ ولكن الباجي يشعر بضعف هذا التعليل الذي يشبه الاستصحاب، وهو يمكن أن يكون سلاحاً ذا حدين فيقول: «وعلى أننا قد بينا أن الآيتين دليل لنا على العمل بالقياس».

ويستمر الباجي على هذه الوتيرة، فيستخدم أيضاً، دون تنويع وبلا ملل، منهج قلب الدليل، وهو منهج - في النهاية - قديم جداً في المدارس الفقهية والكلامية؛ وذلك أن الأمر أمر تأويل وتفسير، انطلاقاً من معطيات تقليدية، أكثر مما هو بحث خالص ومتحرر ونزيه من كل هدف غير ذاته العلمية. إن معارضه يذكر له هاتين الآيتين، قوله تعالى: ﴿وأن أحكم بينهم بما أنزل الله﴾، وقوله تعالى: ﴿أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم﴾[76]. وذلك للاستدلال على أننا ممنوعون من الحكم[77] دون مساعدة الوحي.

ويجيب الباجي على مناقضه بقوله: «فأنتم قد حكمتم في القياس

(76) المائدة/ 49، والعنكبوت/ 51.

(77) يبدو لنا في الواقع أن ج. شاخت، المستشرق وعالم الإسلاميات، كان مغالياً بعض الشيء في التفرقة التي أخذ بها فيما يتعلق بشخص الرسول بين وظيفة (الحكم) التي ورثها عن الجاهلية ووظيفة (القاضي) المسلم، وهي وظيفة إسلامية لم تظهر إلا في السنين العشر الأخيرة من القرن الأول الهجري.

ويبدو في الواقع أكثر احتمالاً أن الرسول محمداً كان أكثر من مجرد حكم للمسلمين في عصره، وأن دور القاضي الحقيقي في المجتمع الإسلامي كان متفقاً مع روح رسالته التي يوحيها القرآن.

وفضلاً عن ذلك إن القاضي في بلاد الإسلام يتدخل في قضايا الناس بروح ومنهج ينتميان إلى مجرد التحكيم، أكثر من كونه قضاء حقيقياً.

بغير ما أنزل الله، وإلا فاذكروا لنا فيه ما أنزل الله من النص بتحريمه». وجواب آخر يسوقه الباجي: «وهو أن هذا الأمر إنما توجه إلى النبيﷺ، فلم قستم الحاكم من أمته عليه مع منعكم من القياس؟». والقياس طريق ينكر فيه خصوم الباجي حتى قيمته المنهجية الخالصة. ومع ذلك يجب أن نعترف بأن الآية التي ذكرها الفقيه المالكي في إجابته ليست بأكثر إفصاحاً أو إقناعاً، وهي قوله تعالى: ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾[78]، فكلمة (أراك) يمكن أن تدل على ما ينفي صحة القياس، إذا ما اعتبرنا التدخل الإلهي.

ومن المفيد أن نعرض آيات أخرى ظن خصوم القياس أنهم يستقون منها أدلة مكملة لدعاواهم؛ بيد أن إجابات الفقيه المالكي كانت تتفاوت في قوتها، بل وقد نجدها ضعيفة عندما يكتفي بإرباك الخصم وقلب حجته عليه، أو باتهامه بأنه يستخدم القياس بطريقة مُقَنَّعة؛ وذلك مثلاً بالنسبة إلى الآية الكريمة: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلاً ما تذكرون﴾[79]؛ فقد كانت مناسبة للقول بأن «اتباعنا للقياس إذا ورد القرآن والسنة وإجماع الأمة بتصحيحه والحكم به، اتباع لما أنزل الله، فدلوا على أن القرآن لم يرد به؛ وجواب آخر، وهو أن الآية إنما حظرت أن نتبع ولياً من دون الله، والقياس ليس ولياً من دون الله، إلا أن تمنعوا من اتباع القياس، قياساً على المنع من الولي، فلا بد من دليل على صحة هذا القياس»[80].

ومع ذلك يورد الباجي جواباً أكثر إفادة، يدور حول تعريف (العلم)، بمناسبة الآيتين الكريمتين، قوله تعالى: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا

---

(78) النساء/ 105.

(79) الأعراف/ 3.

(80) إحكام ورقة 75 وجهاً والآية في النساء/ 105.

تعلمون﴾[81]، وقوله تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾؛ يقول الخصم: «فنهى تعالى أن يقال في الدين بغير علم»، ويقول الباجي: «إننا لا نحكم إلا بعلم، ولا نقفو ما ليس لنا به علم، لأنه إذا جعل لنا أمارة على الحكم فعلقنا ذلك الحكم على تلك الأمارة والعلامة التي جعلت لنا عليه فما حكمنا إلا بعلم، ولا قفونا ما ليس لنا به علم؛ هذا على قول من قال من أصحابنا: إن الحق في واحد». ويضيف الباجي: «ومن قال: إن كل مجتهد مصيب، قال: جعل الحكم علامة في حق من غلب على ظنه؛ فإذا قال لنا صاحب الشرع: «إنني قد أودعت الأسماء التي أنص على الحكم فيها معاني، فمن غلب على ظنه تعلق الحكم ببعضها كان ذلك فرضه، ثم علقنا الحكم ببعض تلك المعاني لغلبة الظن فقد حكمنا بعلم». والنتيجة لا تخرج عن العلم في الآيتين، فنحن بالنسبة إليهما كما أنه لما أمرنا بامتثال الخبر إذا غلب على ظننا صدق الراوي، والحكم بشهادة الشاهدين إذا غلب على ظننا عدالتهما، لم نكن حاكمين بغير علم، وكان الحكم بشهادتهما حكماً بعلم»[82].

سمة الافتعال في استدلال الباجي:

ها نحن أولاء في نهاية هذا الاستدلال المتطاول والمتراحب، ولكنه للحق متفاوت القيمة، وقد يعدم التشويق المثير، إن صح القول، ونحس معه بأننا قد بذلنا جهداً ضائعاً بقدر ما يبدو لنا أنه من الطبيعي والبديهي الدفاع عن مشروعية القياس، بل وشرعيته. ولقد لاحظنا أن كل الأساليب قد استخدمت في الاستدلال، أدلة واضحة، وإن كانت تتصف بشيء من البدائية، أو مجرد بلاغات تريد أن تفرض نفسها باعتبارها براهين، أو اندفاعاً واضحاً وشديد الإصرار على البيان، وحرصاً دائماً على إرباك الخصم باستخدام المنطق الصوري، أو بقلب برهانه عليه، أو باتهامه،

(81) الأعراف/ 33. وبعدها الإسراء/ 36.
(82) إحكام ورقة 75 وجهاً وظهراً.

بصورة تتفاوت في صدقها، بأن يهدم النظرية باستخدام النظرية ذاتها. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، نبقى دائماً في مجال الاحتمالات؛ فعندما نلتمس البراهين والأدلة من نص ظاهر الحياد في مسألة ما، يقتضي الأمر أن نعتمد على التأويلات التي نادراً ما تؤدي إلى الاقتناع بها، ما لم يكن ذلك صادراً عن مؤمن بها، سبق اقتناعه بصدق آراء هذا المذهب بالذات.

وينبغي أن نقول: إن موقف الباجي خاطىء بعض الشيء، لأن القرآن أساساً هو نص ذو قيمة أخلاقية، وذو هداية خلقية أكثر منه موسوعة فقهية، أو فلسفة للتشريع[83]. فلا يسعه إلا أن يكون صامتاً عن هذه المشكلة الفنية والخاصة بالقياس. ولقد سبق أن لاحظنا في القسم المخصص لتاريخ هذا التعليل أن ابن حزم لم يكن غراً، وأنه حاول ـ بالأحرى ـ أن يرى فيه إبداع فقهاء القرن الثاني للهجرة. ولسوف نرى في الصفحات التالية أنه سوف يشارك في هذه المعركة حول صحة القياس بالنسبة إلى النص القرآني. ولكن إذا كان قد تمكن من أن يجد في القرآن ما هو أكثر من شهادة صمته، أعني استدلالاً موضوعياً ضد صحة القياس، فذلك ـ على ما نظن ـ ناشىء عن موقفه باعتباره فقيهاً ينتمي إلى مذهب أقلية واضحة، أكثر من أن يكون اقتناعاً؛ وإذن فلقد كان مضطراً دائماً إلى أن يضع نفسه في سياق المناظرة.

فلنتابع إذن مناقشةً مع فقيهنا الظاهري، إن كانت أحياناً غير مجدية في ذاتها، فإنها سوف تسهم في إلقاء بعض الضوء على المعالجات الأولى

---

(83) هذا رأي دافع عنه كثير من المستشرقين، وبخاصة ج. شاخت في بحوثه التي كتبها خلال العشرين عاماً الأخيرة من حياته، وهي التي قدمنا لها موجزاً في الفصل الخاص بالمدخل التاريخي للشريعة الإسلامية. بيد أن هذا الرأي قد حظي أيضاً بدفاع من قبل العلماء المسلمين، ولا سيما مؤلفا تفسير المنار، وإن لم يستخرجا منه كل ما يصح أن يستقى من النتائج.

في الفكر الفقهي وعلى الروح التي هيمنت على نشأته وصياغته.

ب[1] ـ مسلك ابن حزم:

ولقد انتهينا مع الفقيه المالكي إلى تقديم استدلال تبعاً لمنهج تحليلي، لا يصل بنا دائماً إلى أن نستخلص بدقة الأفكار الكبرى الشاملة، حتى ولو نجح ـ من ناحية أخرى ـ في أن يقدم في أحيان كثيرة بعض الوضوح في عرض التفصيلات؛ ذلك أن تحقيق التركيب عسير جداً حين نجد أمامنا فقيهاً تتركز اهتماماته الأساسية في تلك المجالس اليومية للمناظرة، أكثر منه مفكراً تنبع مواقفه من نظام. وهنا ينبغي أساساً أن تكون المناقشة في الجزئيات، وأن تحدث مماحكات تتقطع فيها الأنفاس، تبعاً لقواعد محددة، وفي أطر مرسومة بدقة، لحمل الخصم على التسليم، أو لمجرد مواجهته في الدفاع عن آراء مذهبية، بتدعيم هذه الآراء ببرهان يقوم (عقلاً) على سلطان السنة.

أما مع ابن حزم فسوف نتابع منهجاً تركيبياً أكثر منه تحليلياً. والواقع، على ما لاحظه ر. أرنالديز بكثير من الصدق والدقة، أنه «إذا لم يكن ابن حزم قد خلع على كتاباته شكل استنباط منهجي، فإن لديه روح النظام»، وذلك من زوايا ثلاث قدمها، ومن المفيد ذكرها هنا؛ فنحن نجد أنه «كان يطمح إلى تأليف مدونة إسلامية، فقهية ودينية، ذات ترابط منطقي كامل، ولكي يبلغ هذا الهدف استخلص منهجاً، ومبادىء طبقها بصورة مطردة، دون أن يتحول عنها بتأثير أي اعتبار من أي نوع، وانتهى، على ما أكده قولدتسيهر بقوة، إلى إنشاء مذهب ظاهري، يعالج في توافق وثيق مجالات النحو والمنطق والعقيدة»[84].

ولسوف نراه في الصفحات التالية يحرص دائماً على أن يظل منطقياً

---

(84) Grammaire, Introduction, p. 26.

مع نفسه، يتذكر في كل مناسبة مواقفه السابقة؛ وبقدر ما يهتم بتقويض حجج الخصم، على الصعيد المزدوج، النظري والتطبيقي، يهتم ببناء استدلاله الخاص داخل نظام فكره العام[85]. ولسوف يؤكد في مفهوم ثلاثي على إرادة الله العليا وعلى علمه المطلق، كيما يتابع رأيه عن جهل الإنسان أصلاً، ما لم تشمله عناية الله، ويختم بنظريته عن إكمال الشريعة.

إرادة الله العلوية وعلمه المطلق:

وابن حزم يقرر إذن، وبقوة، أنه ليس شيء من الشرائع لسبب إلا ما نص منها أنه لسبب، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أراده الله تعالى الذي يفعل ما شاء، ولا نحرم ولا نحلل، ولا نزيد ولا ننقص، ولا نقول إلا ما قال ربنا عز وجل ونبينا (ﷺ) ولا نتعدى ما قالا، ولا نترك شيئاً منه، وهذا هو الدين المحض الذي لا يحل لأحد خلافه ولا اعتقاد سواه.

والفقيه الظاهري يأخذ هنا برأي يؤثره الأشعري (935/324)، ولكن دون أن يرجع بذلك إلى تعليمه، لأسباب معروفة تتصل باختلاف في المقالة، فهو يؤسس استدلاله أيضاً على هذه الآية: ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾[86]، ويخرج منها بأن الله تعالى أخبر «بالفرق بيننا وبينه، وأن أفعاله لا يجري فيها (لم؟)؛ وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله: لِم كان هذا؟ فقد بطلت الأسباب جملة وسقطت العلل البتة»[87].

وينبه ابن حزم، على سبيل الاستدلال، أصحاب التعليل الذين

---

(85) قارن ذلك بما سبق أن قلناه في مدخلنا عن موضوع (الحدس) الذي نجده عند ابن حزم بشكل عبقري دون شك، ولكنه يقترن أيضاً بنقائص فنية لدى مؤلف عصامي، في هذا الميدان الخاص، وذلك بالنظر إلى صناعة الاستدلال التي أتى بها الباجي من مقامه في المشرق.

(86) الأنبياء / 23.

(87) الإحكام جـ 8 ص 102.

يقنعون «بصفات في أشياء توجد فتشتبه بها فيوجب ذلك أن يحكم لها بحكم واحد؛ إنك لا تعدم معارضاً بصفات أُخر توجب غير الأحكام التي أوجبتم، فإن أنتم أبطلتم حكم التشابه الذي يعارضكم به خصومكم فقد أقررتم أن الاشتباه لا معنى لـه ولا يوجب حكماً»[88].

وعلى سبيل المثال يذكر لأصحاب التعليل أنه «لما أشبه النبيذ الخمر في أنه شديد ملذ مسكر وجب له التحريم من أجل ذلك، فيعارضكم خصومكم، فيقولون: لما أشبه النبيذ المسكـر العصير في أنـه لا يكفر مستحـله وجب له التحليل من أجل ذلك»[88] .

فها هو ذا فقيهنا الظاهري، في احترامه الكامل لنظام فكره، يجد نفسه مدفوعاً إلى استخدام المنطق المحض، بل والمنطق الصوري، دون أن ينتهي بذلك إلى نتيجة جديدة؛ ولم يعدم أن يجد خبراً أو آيـة ينتهيان مع قليل من المعالجة إلى أن يقدما حكماً، سبق أن أثبته خصومه من قبل بوساطة القياس. وهذا هو نوع من الفرق بين الغائية والحرفية في الشريعة، بكل مـا يتضمن من خصائص في العقليـة والنـفسيـة والسلوك الاجتمـاعي، لأصحاب أي من المذهبين. ويقدم ابن حزم في هذا المجال حشداً من الآيات لتعظيم قدرة الله المطلقة وإرادته القاهرة، معتمداً على الجذرين (ش ى ء) و (رود) . وهو يستخدم أيضاً ما أورده القرآن بشأن إبليس الذي رفض أن يسجد لآدم، تبعاً لأمر الله؛ فكان في نظر خصوم القياس أول من استخدم التعليل، وذلك حين زعم أنه خير من آدم باعتبار أصله[89].

ويدلل الفقيه الظاهري بنفس الصرامة، كيما يرفض حجة الآيـات المتشابهة التي يبدو أن معارضه أثارها ليبرر ضرورة القياس، وذلك على الأقل لمزيد من الفهم للنص، معالجاً بذلك احتمال صمت النبي، وذلك

---

(88) الإحكام ج 8 ص 105.

(89) السابق جـ 8 ص 111 - 113.

في الآية الكريمة: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾[90]؛ فأما ابن حزم فيرى أن «هذا كلام يسيء الظن بمعتقد قائله، ولا قول أسوأ من قول من قال: إن الله تعالى شبه على عباده فيما أراد منهم وفيما كلفهم، وإن رسول الله (ﷺ) لم يبين تلك الأشياء وتركها مهملة، واحتاجوا فيها إلى قياسهم الفاسد؛ وقد بينا الكلام في باب مفرد في ديواننا هذا، وأخبرنا أنه لا يحل لأحد أن يتبع متشابه القرآن، ولا أن يطلب معنى ذلك المتشابه، وليس إلا الإقرار به، وأنه من عند الله تعالى، كما قال عز وجل في آخر الآية المذكورة: ﴿والراسخون في العلم يقولون: آمنا به كل من عند ربنا﴾[90]؛ وأخبر تعالى فيها فقال: ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾[90]؛ فنص تعالى على أن من طلب تأويل المتشابه فهو زائغ القلب، مبتغي فتنة، ونحن نبرأ إلى الله من هذه الصفة؛ فثبت بالنصوص - ضرورة - أن تأويل المتشابه لا يعلمه أحد إلا الله عز وجل وحده فقط، لأن ابتغاء معرفته حرام، وما حرم ابتغاء معرفته فقد سد الباب دون معرفته ضرورة، إذ لا يوصل إلى شيء من العلم إلا بعد ابتغائه»[91].

جهل الإنسان أصلاً:

يضع ابن حزم في مواجهة علم الله المطلق المعرفة الإنسانية التي لا يكون اليقين فيها إلا نسبياً؛ ولهذا فهو يرتكز على ما رمى به القرآن (الظن) من عدم الثقة به في كثير من آياته[92]. وقد ذكرها كذلك الباجي سواء ليقلبها ضد خصومه الذين يتهمون القياس دون حجة يقينية، أو ليعلن أن الحديث مراد به تأنيب ظن الكافرين. فأما ابن حزم فإنه يبرهن هكذا: «وأما الحقيقة فإن الظن باطل بنص حكم النبي (ﷺ) بأنه أكذب الحديث، وبنص

(90) آل عمران / 7.

(91) الإحكام جـ 7 ص 92.

(92) إقرأ بخاصة الآيات: الجاثية / 32 والنجم / 23 و 28 و 30.

(93) إحكام ورقة 75 وجهاً.

قول الله تعالى: ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾؛ فالظن بنص القرآن ليس حقاً، فـإذ ليس حقاً فهو باطل، فإذا كان الظن الذي هو الباطل أقوى من القياس، فالقياس بحكمهم أبطل من كل باطل». ويقدم ابن حزم، على سبيل المثال، إلى خصومه حالة فقهية تبعث على التأمل بل الحيرة، وهي حالة «إنسان مشهور بالباطل، معروف بادعائه، قد كثر ذلك منه وفشا، فتقدم إلى قاض يخاصم عنده؛ فإن الأمة كلها مجمعة على أن لا يقاس أمره الآن على ما عهد منه؛ فإذا حرم أن يقاس حكم المرء اليوم على حكمه بنفسه أمس، فهو أبعد من أن يقاس على غيره»[94]. وهكذا يزعم ابن حزم أن «هذا هدم من القياس للقياس»[95]. ولكن، ألا نرى عند التأمل أنه قد استطاع باستعماله هو أيضاً لهذا الضرب من التعليل أن يزعم أنه على حق، أو بالأحرى أنه قد استطاع ذلك بنوع من البرهنة العكسية؟.

ولقد رأينا أن الطاهر بن عاشور[96] لم يكن على خطأ كامل عندما لاحظ أن كل ظاهري ـ بما في الظاهرية ابن حزم ـ لو تدارك نفسه لوجد أنه لا يستخدم إلا القياس وهو يحاول هدم هذا الضرب من التعليل.

وهذه هي الطريقة التي اتبعها الفقيه الظاهري لإقناع خصومه بفكرة (جهل الإنسان الأصلي) وهو استدلال ضروري في نظره للبرهنة على بطلان القياس؛ فهو أولاً يذكر قوله تعالى: ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ﴾[97]، وذلك ليثبت بيقين « لا شك فيه أن الناس خرجوا إلى الدنيا لا يعلمون شيئاً أصلاً». ثم يذكر الآية الثانية: ﴿ كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون ﴾[97]، وهي تتيح له أن يثبت يقيناً «أن الله

(94) الإحكام جـ 8 ص 46 - 47.

(95) الإحكام ج 8 ص 47.

(96) أنظر ما سبق.

(97) النحل / 78، والبقرة / 151.

أرسل محمداً رسوله (ﷺ) إلينا ليعلمنا ما لم نعلم؛ فصح ضرورة أن ما علمنا الرسول عليه السلام من أمور الدين فهو الحق، وما لم يعلمنا منها فهو الباطل وحرام القول به»[98].

إكمال الشريعة:

والنقطة الثالثة من هذا الثلاثي الذي ذكرنا أن عنصريه الآخرين هما علم الله الواسع وإرادته المطلقة من ناحية، والجهل الأصلي في الإنسان من ناحية أخرى، وهو جهل يعرضه دائماً لوسوسة الشيطان وفتنته؛ فهذا العنصر الأخير يستمد إذن صحته من الآية الكريمة التي تعد ذات قيمة رئيسة في فكر ابن حزم، وهي قوله تعالى: ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾[99].

في مقابل هذه الشهادة على كمال التشريع، والتي جاءت في حجة الوداع، أي قبل موت رسول الله ﷺ ببضعة أشهر، كما جاء في الخبر، نجد أصحاب القياس يذكرون كثيراً من التشريعات الموحاة، أو التي بينها الرسول خلال هذه الفترة الأخيرة؛ وقد روي عن رسول الله (ﷺ) يوم الخميس قبل وفاته عليه السلام بأربعة أيام أنه قال: «ائتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لن تضلوا من بعدي»؛ وروي أيضاً عن عائشة رضي الله عنها قولها: «لم يكن الوحي قط أكثر منه قبل موت النبي ﷺ».

ويرى الفقيه الظاهري في إجابته أن هذا الاعتراض الذي يشبه اعتراض أهل الكفر والإلحاد لا يقدح في مبدأ إكمال الدين، وهو المبدأ الخالد في ذاته، والدين في كل وقت تام كامل، ولله تعالى أن يمحو من الدين ما يشاء، وأن يزيد فيه وأن يثبت، وليس ذلك لغيره، بل قد صح أمر النبي ﷺ، قبل موته بساعة، بإخراج الكفار من جزيرة العرب، وأن لا يبقى

(98) الإحكام جـ 8 ص 9 - 10.

(99) المائدة / 3.

فيها دينان؛ بيد أن مبدأ الإكمال لا يمكن أن يمس لذلك، ولقد أراد النبي أن يكتب وصيته، ولكنه لم يفعل لأن الله أراد ذلك؛ وأما تتابع الوحي فإنما كان ـ في نظر ابن حزم ـ تأكيداً في التزام ما نزل من القرآن قبل ذلك[100].

تصنيف جديد للأحكام:

ويأتي اعتراض يستهدف الدفاع عن هذا المبدأ، وهو يمثل الصعوبات العملية التي يصادفها الفقيه في تقريره حكماً لكل نازلة تنزل.

وإليك ما رفض ابن حزم به هذا الاعتراض، على المستوى النقلي؛ فلقد جرت الثقافة الفقهية التقليدية على التفرقة بين العبادات والمعاملات، مع قبول مبدأ القياس على الأقل بالنسبة إلى الطائفة الثانية؛ ولكن ابن حزم يفضل تصنيفاً آخر، ذا طابع يميل إلى الناحية الأخلاقية، فهو يقول: «إن أحكام الشريعة كلها أولها عن آخرها تنقسم ثلاثةأقسام لا رابع لها: وهي فرض لا بدّ من اعتقاده والعمل به مع ذلك، وحرام لا بدّ من اجتنابه قولاً وعقداً وعملاً، وحلال مباح فعله ومباح تركه؛ وأما المكروه والمندوب إليه فداخلان تحت المباح على ما بينا قبل (. . .). فهذه أقسام الشريعة بإجماع من كل مسلم، وبضرورة وجود العقل في القسمة الصحيحة إلى ورود السمع بها؛ فإذ لا شك في هذا فقد قال الله عز وجل: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾، وقال تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾[101]؛ فصح بهاتين الآيتين أن كل شيء في الأرض وكل عمل، فمباح حلال، إلا ما فصل الله تعالى لنا تحريمه باسمه نصاً عليه في القرآن، وكلام النبي ﷺ المبلغ عن ربه عز وجل والمبين لما أنزل عليه وفي إجماع الأمة كلها المنصوص على اتباعه في القرآن، وهو راجع إلى النص على ما بينا

(100) الإحكام جـ 8 ص 10 - 13.

(101) الأنعام / 119. وقبلها الآية: البقرة / 29.

قبل»[102]. ثم يورد ابن حزم آية أخرى تؤكد أن كل شيء حلال ما لم يرد نص بتحريمه، «قوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾[103]؛ فبين الله تعالى أن كل شيء حلال لنا، إلا ما نص على تحريمه، ونهانا عن اعتداء ما أمرنا تعالى به؛ فمن حرم شيئاً لم ينص الله تعالى ولا رسوله ﷺ على تحريمه والنهي عنه، ولا أجمع على تحريمه، فقد اعتدى وعصى الله تعالى؛ ثم زادنا تعالى بياناً فقال: ﴿هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا فإن شهدوا فلا تشهد معهم﴾[104]؛ فصح بنص هذه الآية صحة لا مرية فيها أن كل ما لم يأتِ النهي فيه باسمه من عند الله تعالى على لسان رسوله ﷺ، فهو حلال، لا يحل لأحد أن يشهد بتحريمه»[105].

ويخلص الفقيه الظاهري إلى قوله، عن اقتناع عظيم: «فصح أن النص مستوعب لكل حكم يقع أو وقع إلى يوم القيامة، ولا سبيل إلى نازلة تخرج عن هذه الأحكام الثلاثة»[106].

ويتخذ ابن حزم موقفاً صلباً من معارضه، حتى عندما يبدو كمن يحاول تجنب المصادمة المباشرة؛ فيذكر أن قوله ليس أن نازلة جديدة يمكن أن تنزل دون أن تجد حكماً في القرآن والسنّة، ولكن بعض النوازل داخلة صراحة في النص من الناحية الفقهية، على حين أن حالات أخرى تدخل بدليل. ويقول ابن حزم: «إن هذا حق، ولكن إذا كان هذا الدليل الذي تذكرون لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، فهذا قولنا لا قولكم؛ وأما إن كان ذلك الدليل يحتمل وجهين فصاعداً فهذا ينقسم على قسمين: إما أن

---

(102) الإحكام ج 8 ص 13.
(103) المائدة / 87.
(104) الأنعام / 150.
(105) الإحكام ج 8 ص 14.
(106) الإحكام جـ 8 ص 15.

يكون هنالك نص آخر يبين مراد الله تعالى من ذينك الوجهين فصاعداً بياناً جلياً، أو إجماع كذلك، فهذا هو قولنا، والنص بعينه لم نزل منه؛ وإما أن لا يكون هنالك نص آخر ولا إجماع يبين بأحدهما مراد الله عز وجل من ذلك، فهذا إشكال وتلبيس، تعالى الله عن ذلك، ولا يحل لأحد أن ينسب هذا إلى شيء من دين الله تعالى الذي قد بينه غاية البيان على لسان رسوله ﷺ»[107]؛ ويضيف ابن حزم: «فإن قالوا ـ يريد أصحاب القياس ـ: إن التشابه بين الأدلة هو أحد الأدلة على مراد الله تعالى، قيل لهم: هذه دعوى تحتاج إلى دليل يصححها، وما كان هكذا فهو باطل بإجماع، ولا سبيل إلى وجود نص ولا إجماع يصحح هذه الدعوى»[108].

وإذا لم يكن ابن حزم قد عانى كثيراً ـ فيما يبدو ـ حتى يضفي على نظامه الفكري مسحة من المنطق ـ والمقصود المنطق الداخلي ـ فليس ذلك هو الشأن عندما يهجم على المشكلات العملية في التفسير. فلا ريب أنه يستطيع بلمسة من يده أن يدفع استدلال الخصم القائم على تأويل آية الاعتبار[109]؛ وقد سنحت لنا فرصة رأينا فيها هذا الاستدلال على طريقة الباجي. وبنفس السهولة يستطيع ابن حزم أن يبرهن لصاحب القياس أنه حيث يظن أنه يستخدم هذا الضرب من التعليل ليصل إلى نتائج صحيحة في نظر كل الناس إجمالاً، فإنه لم يفعل سوى أن استخدم، وربما دون أن يدري، نصاً جلياً بصورة مباشرة[110].

حيث يلوي ابن حزم رقبة النحو:

ولكن هذا مثال محدد بلغ فيه ابن حزم إلى أن يلوي رقبة النحو

---

(107) السابق، ج 8 ص 5.
(108) السابق جـ 8 ص 5 - 6.
(109) السابق جـ 7 ص 74 - 77.
(110) السابق جـ 7 ص 56 - 62 و 65 - 70.

العربي، إن صح التعبير؛ فعلى حين أن لحم الخنزير قد حرم في أربع آيات[111]، فإن الفقيه الظاهري لا يرى إلا آية واحدة وهي قوله تعالى: ﴿ قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به﴾[112]. ويتغاضى عن الأخرى من أجل احتياجات تفسيره وهروباً من القياس. وهو يؤكد، في الواقع، لخصومه الذين يأخذ عليهم تحريم شحم الخنزير ولحم الأنثى منه بطريق القياس، يؤكد لهم أنه لا يلجأ إلا إلى الإجماع وإلى النص. وبعد أن طرح اعتراضات الحنفيين والشافعيين والمالكيين بشأن شحم الخنزير وعظمه، يعلن رأيه قائلاً: «إنما حرم شحم الخنزير وغضروفه ودماغه ومخه وعصبه وعروقه وجلده وشعره وعظمه وعضله وسنّه وظلفه وملكه، والأنثى منه ولبنها، يقول الله تعالى: ﴿ أو لحم خنزير فإنه رجس ﴾، والضمير في لغة العرب راجع إلى أقرب مذكور، وقد أفردنا لذلك باباً في كتابنا هذا؛ وأقرب مذكور إلى الضمير الذي في (فإنه) هو الخنزير، لا اللحم؛ فالخنزير كله بالنص رجس، والرجس كله خبيث محرم بقول الله تعالى: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾[113]؛ ثم إن ابن حزم يلاحظ أن «(الخنزير) في ـ لغة العرب التي بها خوطبنا ـ اسم للجنس، يقع تحته الذكر والأنثى، والصغير والكبير». ثم يسخر من أصحاب القياس قائلاً لهم: «أخبرونا عن قول الله تعالى: ﴿ أو لحم خنزير فإنه رجس ﴾ ماذا أراد به عندكم؟ اللحم

---

(111) البقرة / 173، والمائدة / 3، والأنعام / 145، والنحل / 115.

(112) الأنعام / 145 ـ وللمؤلف هنا تعليق في النص على موقف لبلاشير الذي يعتمد على ترجمته للقرآن، حيث استخدم الضمير في (فإنه رجس) مؤنثاً، ليعود على (اللحم) الذي يجيء في الفرنسية مؤنثاً، وهو مذهب في الفهم لا يتفق مع مذهب ابن حزم؛ وذلك يؤكد أن ترجمة القرآن إنما هي محاولة لترجمة وجه من وجوه تفسيره فقط. وتعالى الله، (المترجم).

(113) المائدة / 90.

وحده دون الشحم؟ فإن قلتم ذلك فقد أباح الشحم على قولكم، وهذا خلاف الإسلام، وخلاف قولكم، أم أراد به الشحم واللحم والعظم واللبن؟ فهذا باطل، لأن كل ذلك لا يقع عليه عند أحد اسم (لحم)؛ فقد حصل قولكم بين كذب وكفر، لا بدّ من إحداهما؛ فإن قالوا: حرم اللحم، ودل بذلك على الشحم، قلنا: هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين! وفي هذا خالفناكم وكذبنا دعواكم، فحصلوا في ضلال محض»[114].

منطق المبادىء وسخف بعض التطبيقات:

ها نحن أولاء قد وصلنا إلى نهاية هذه المعالجات التي تناولت هذا الموقف الحزمي، ذا المنطق الصارم والمحكم. ودون أن نحاول الانحياز إلى الحرفية، أو الغائية - وهي مشكلة تجاوزها البحث العلمي الحديث كثيراً وعلى الأقل بالنسبة إلى الفقه الإسلامي كما تصوره فقيهانا - فإننا لا نستطيع - فيما يبدو لنا - أن نفلت من ذلك الاختيار الحدي؛ فإما أن نتفق على الاعتراف بالحقيقة الإلّهية للشرع الإسلامي، ومن ثم نصم كل مخالفة له في صورة تدخل إنساني بأنها غير مقبولة في التصور، بل إنها إهدار للدين؛ ولقد يأخذ هذا التدخل مثلاً صورة قياس، تنطلق عنه حلول بالغة الاختلاف وكثيراً ما تبتعد كل الابتعاد عن أصولها النقلية، وفي قمتها القرآن؛ وإما أن نأخذ بنتائج البحوث الحديثة، مع إدخال التصحيحات اللازمة عليها بالطبع، وفي هذه الحالة لن نرى في القرآن سوى دستور أخلاق عامة، يمكن أن تتكيف كثيراً أو قليلاً، في وسط تاريخي - جغرافي معين؛ ولن نرى في السنة التي تحكم كل الأحداث الدقيقة وأعمال الحياة اليومية سوى نتائج العصور الإسلامية اللاحقة، ولا سيما القرنين الأولين، وهنا يصبح (الاجتهاد)، أي الإبداع الإنساني، في الإطار التاريخي التقليدي، بداهة وضرورة في كل آن.

---

(114) الإحكام جـ 7 ص 93 - 95.

إن نظرية ابن حزم التي لا تستطيع في مستوى العمل سوى أن تقود إلى حشد من النتائج اللامنطقية، كان لها على الأقل فضل الأمانة الفكرية. إذ لما كان الإسلام في نظره على ما جاء به تصوره الظاهري، فإن منطقة التشريع تصبح على الأخص ضيقة، لصالح منطقة الأخلاق، وهي نوع من القانون الطبيعي، يتفاوت في غموضه، ويتحكم في كل الأشياء التي يفترض أن الله لم يبال لها؛ وهكذا تمتص الاختلافات[115] في مجال التشريع ليمكن تجنيبها في هذه المنطقة المحايدة للأخلاق الفردية أو الاجتماعية؛ وهكذا يبدو ابن حزم هادئاً مطمئناً مع ضميره الديني.

بيد أن هذه لم تكن سوى هدنة؛ فقد كان عليه أن يقرر على عجل أن عدداً كبيراً من الحالات الهامة لا يمكن أن يترك لتقدير الفرد، وهو يتطلب إذن حلاً اجتماعياً محدداً، كما يتطلب سلطة تفرضه، وذلكم هو البحث الجامح عن النص المقترن بالنيّة الواضحة على أن يستخرج منه الحد الأقصى من الأحكام، لا على مستوى المبادىء، بل بوساطة منهج لغوي متصور حسب الضرورات العملية النفعية.

إنه عندما ترفع المعطيات التاريخية إلى مرتبة العقائد وتعْكَس التصورات ويصبح لزاماً على المرء أن يكون منطقياً مع عقيدته ومبادئه، نشهد أن الوظائف الاجتماعية للتشريع هي التي تضار عندئذٍ.

وليست التصورات بأقل مغالطة بالنسبة إلى أصحاب الغائية، وهم هنا أصحاب القياس. إذ لما كان الاختلاف هو بحق السمة الأساسية لاستنباطاتهم الفقهية، ولما كانوا قد انتهوا بذلك إلى وضع ضعيف الموضوعية بشكل خطير، بالنسبة إلى الشريعة الثابتة الخالدة، فإنهم لا يستطيعون الخروج منه إلا بأن يعتبروا أن هذه الاختلافات رحمة. وإجمالاً، لو أن هذا العالم أو ذاك في إيران مثلاً قد توصل إلى إصدار رأي ما،

---

(115) أنظر معالجاته لهذا المفهوم في المرجع المذكور جـ 7 ص 64 - 65.

وكان هذا الرأي مخالفاً تماماً لرأي آخر أصدره زميل له في مصر، فإن الصحة التي سوف يمنحها لن تكون آتية من مشروعية الجهد العقلي المبذول من أجل تطويعه لأحداث اجتماعية معينة، وإنما هي بالأحرى ناجمة من إجازة أتاحها له فضل الله وحده. ومع ذلك ينبغي ألا نغض النظر عن أن المثل الأعلى - القابل للتحقق يوماً ما! - هو أن يصل جميع المسلمين إلى أن يعيشوا تبعاً للتشريع الإسلامي الأصيل، وهو تشريع السلف الصالح؛ فهل يكون هذا أحد أسباب الشعور، الذي لا يزال حياً حتى يوم الناس هذا، يدفع المسلمين بطريقة لا تقاوم إلى تحقيق مشروع وحدتهم الذي يرجع إلى ألف وأربعمائة عام، أو أنه نتيجة من نتائجه؟..

إن دراسة مقارنة لمختلف المذاهب الإسلامية، وتطورها في محيطها، يمكن أن تهدينا بداية إجابة عن هذا السؤال.

ب - السنّة:

هناك ملاحظتان أوليان مفروضتان على بداية هذا الفصل، أولاهما أن قولنا سوف يكون هنا أكثر إيجازاً من الفصل السابق، على الرغم من أن تبرير القياس المؤسس على الحديث ينبغي أن يثير نفس المشكلات التي أثارها هذا التبرير في علاقته بالتفسير القرآني. وفضلاً عن ذلك يجب أن نأخذ في اعتبارنا كل هذا العمل الذي استهدف توثيق السنّة، والذي أوحت به قدرات فنية متقدمة بالنسبة إلى ذلك العصر في مجال النقد التاريخي، الداخلي الواقع على المتن، والخارجي المتصل بفحص عدالة الإسناد. ولكنا سوف نرى أن الاستدلال المستمد من السنة لا يمكن أن يفسح المجال - هنا على الأقل - لتفكير فقهي جوهري، بل يجب أن يكتفي بدور المساعدة فقط.

أما بالنسبة إلى الفقيه المالكي فإن المسألة تتضح بسهولة أكثر، حيث إن الحديث لا يقتصر على كونه عنصر إيضاح وتفصيل للفكر القرآني فحسب، بل إنه ليس مسلماً به إلا مع التحفظات اللازمة، ولا سيما في

الأوساط التي تؤثر استخدام القياس. وأما فيما يتعلق بالفقيه الظاهري فمع أنه مغرم بالحديث لأسباب، منها العملية النفعية - فالحديث عدل ممتاز للقياس - ومنها أسباب تتعلق بالمبادىء - إذ إن النبي في أحاديثه الصادرة عن وحي إلهي، هو هو النبي الذي يبشر بالرسالة. فقِلّة الاهتمام النسبية بهذا الجانب لديه إنما ترجع لأسباب منهجية. ولما كان الفقيه الظاهري يرى أن القياس بدعة، بل خروج على الدين، وقد ظهرت هذه البدعة في القرن الثاني من التاريخ الإسلامي، فلا عماد لها من القرآن ولا من السنة الصحيحة، وعليه لا يكون لتدخلاته معنى إلا حين ينقض دعاوى الخصم. وإذ يقول بأن على من ينكر رأياً ما أن يقدم أدلة على نفيه - بعكس ما يجري في الأحكام[116]، حيث يكفي مجرد اليمين - فمن ثم لا يكون لاستدلاله وزن آخر سوى ما يمكن أن يخوله إياه دليل الخصم، وبصورة غير مباشرة طبعاً.

وينتج عن هذا - وهو موضوع الملاحظة الثانية - أن عرض آراء الباجي سوف يكون الأساس الأول لهذا الفصل، وإن كنا سوف نفسح مجالاً لاعتراضات ابن حزم كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

هل أمر النبي أصحابه بالقياس؟:

هناك نوعان من الأخبار التي تبرز في استدلال الفقيه المالكي: الأخبار التي تدعم القياس، والأخبار التي ذكرها خصومه لرفض القياس. فأما النوع الأول فإليك عينة مما يعتبره دليلاً «على صحة الحكم بالقياس واعتبار المعاني والأشباه(*) قوله عليه السلام لعمر حين سأله عن القبلة

(116) أنظر المرجع السابق جـ 1 ص 75 - 76، ويذكر الفقيه الظاهري ذلك القول المأثور، باعتباره حديثاً: «البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر».

(*) ذكر المؤلف بدلاً من هذه الكلمة كلمة أخرى هي (الاستنباط)، وما أثبتناه هو من المخطوطة التي اعتمدنا عليها، وهو أنسب في رأينا لسياق حديث الباجي ويكون ما ذكره المؤلف إذن تصحيفاً في مخطوطته، إن لم يكن تحريفاً في قراءة النص (المترجم).

للصائم: أرأيت لو تمضمضت، هل كان عليك من جناح؟ قال: لا ! قال: ففيم إذن»؟ فالباجي يرى أن هذه حالة قياس ظاهرة، فقد «أمره عليه السلام بأن يعرف حكم القبلة في أنها غير مفطرة من حكم المضمضة»، فهناك سببان، لو وقع أحدهما لوقع الإفطار، وهما الشرب والإنزال[117].

أما ابن حزم فإنه يرى هذا الحديث صحيح الإسناد، إذ هو يرويه عن طريق شيخه ابن عبد البر (973/363)، وهو لاحظ أنه «لو لم يكن في إبطال القياس إلا هذا الحديث لكفى، لأن عمر ظن أن القبلة تفطر الصائم قياساً على الجماع، فأخبر عليه السلام أن الأشياء المتماثلة والمتقاربة لا تستوي أحكامها، وأن المضمضة لا تفطر ولو تجاوز الماء الحلق عمداً لأفطر، وأن الجماع يفطر والقبلة لا تفطر. وهذا هو إبطال القياس حقاً. ولا شبه بين القبلة والمضمضة، فيمكنهم أن يقولوا: إنه عليه السلام قاس القبلة على المضمضة، لأنهم لا يرون القياس إلا بين شيئين مشتبهين وبضرورة العقل والحسّ نعلم أن القبلة من الجماع أقرب شبهاً، لأنهما من باب اللذة، فهما أقرب شبهاً من القبلة بالمضمضة. ثم إن هذا الحديث عائد على المالكيين، لأنهم يستحبون المضمضة للصائم في الوضوء، ويكرهون له القبلة»[118].

ولقد يكون من نافلة القول أن نعرض الأحاديث المختلفة التي ذكرها الباجي ما دامت الآراء والاستدلالات فيها متشابهة، وكذلك الحال بالنسبة إلى اعتراضات ابن حزم[119]. ومع ذلك فسوف نستثني حالتين تسمحان

(117) أنظر بعض تحديدات المذهب في (رسالة ابن أبي زيد القيرواني) مثلاً؛ ومن ذلك أنه لا شيء في أن يصبح المؤمن على جنابة من جماع، وأن من استمتع في نهار رمضان بمداعبة أو قبلة فوجد مذياً فعليه القضاء؛ فإذا تعمد أن يقارب هذه الأفعال فأمنى فعليه القضاء والكفارة (منقول عن نص بالفرنسية ترجمه L. Bercher, p. 127 (وأما عن مراجع الباجي فانظر إحكام ورقة 69 وجهاً).

(118) الإحكام جـ 7 ص 99 - 100.

(119) أنظر على سبيل المثال ما ذكره الباجي عن تلك المرأة الخثعمية التي جاءت تسأله: هل =

لابن حزم بأن يحدد في مفهومه الظاهري بصورة أفضل، العلاقات بين هذه المفاهيم ذات القيم البالغة التعدد، مثل الرأي والاجتهاد والقياس؛ كما أن الخبر الثاني ـ على الرغم من ذيوعه وشهرته بين المسلمين ـ سوف يكون في نظره مثاراً لتحفظات كثيرة من وجهة النقد التاريخي؛ فعندما اعتمد خصمه المالكي على الحديث: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر» فإن الفقيه الظاهري يعترض بأنه ليس في هذا الحديث أثر للقياس، «لا بدليل ولا بنص، ولا للرأي أيضاً، بذكر ولا بدليل بوجه من الوجوه، وإنما فيه إباحة الاجتهاد فقط، والاجتهاد ليس قياساً ولا رأياً»؛ ويفسر ذلك بقوله: «وإنما الاجتهاد إجهاد النفس واستفراغ الوسع في طلب حكم النازلة في القرآن والسنّة؛ فمن طلب القرآن وتقرأ آياته، وطلب في السنن وتقرأ الأحاديث في طلب ما نزل به فقد اجتهد، فإن وجدها منصوصة فقد أصاب فله أجران، أجر الطلب وأجر الإصابة؛ وإن طلبها في القرآن والسنّة فلم يفهم موضعها منها ولا وقف عليه وفاته إدراكه فقد اجتهد فأخطأ، فله أجر»[120].

والمثال الثاني الذي ساقه الباجي على أن الأمة قد تلقته بالرضا العام هو «الخبر المشهور الذي تلقته الأئمة والعلماء في سائر الأعصار بالقبول والعمل بموجبه في إثبات القياس، وإن كان مما طريقه العلم لظهوره واشتهاره وانتشاره، وهو ما روي من قوله لمعاذ حين أنفذه إلى اليمن حاكماً: «بم تحكم؟» قال: «بكتاب الله تعالى» قال: «فإن لم تجد؟» قال: «بسنّة رسول الله ﷺ» قال: «وإن لم تجد؟» قال: «اجتهد رأيي» قال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسوله».

= يجب عليها أن تقضي عن أبيها بعد وفاته صوم رمضان؛ فقال لها رسول الله ﷺ: «أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيته؟»، قالت: «نعم!» قال: «فدين الله أحق أن يقضى».

إحكام ورقة 69 ظهراً، والإحكام جـ 7 ص102

(120) إحكام ورقة 69 ظهراً، والإحكام جـ 7 ص 113 - 114.

وينبغي القول بأن الباجي كان يقظاً لكل الاعتراضات التي أثارها هذا الحديث، ومنها ما يتصل بروايته من (خبر الآحاد)(*)، ومنها ما يتصل بمضمونه الذي قد تعارضه بوضوح أخبار أخرى؛ بيد أنه ـ اعتماداً على الإجماع الذي رأى أنه قد تحقق حول هذا الحديث ـ لا يتوقف عند هذه الاعتراضات سوى لمحة، ليسجل ـ كلما توقف ـ أن انتشار هذا الحديث وشهرته يعتبران إجابة كافية[121].

هل هناك أخبار ترفض القياس؟:

وابن حزم يدفع هذا الحديث بأنه «ساقط، لأنه لم يروه أحد من غير هذه الطريق، وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يسموا، فلا حجة فيمن لا يعرف من هو، وفيه الحارث بن عمرو، وهو مجهول لا يعرف من هو، ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقه»، وأخذه عن ناس من أصحاب معاذ.

ثم يؤكد فضلاً عن ذلك أن هذا الرأي هو رأي المحدث البخاري (256 / 869) الذي قال: «لا يعرف الحارث إلا بهذا، ولا يصح». ثم يبين ابن حزم «أن هذا الحديث ظاهر الكذب والوضع»، لأنه معارض لآيات قرآنية؛ فمن «المحال البين أن يكون الله تعالى يقول: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾، و ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾، و ﴿تبياناً لكل شيء﴾، ثم يقول رسول الله ﷺ: إنه ينزل في الديانة ما لا يوجد في القرآن (. . .)! وقد لجأ بعضهم إلى أن ادعى في هذا الحديث أنه منقول نقل الكافة»؛ ويجيبهم الفقيه الظاهري بقوله: «ولا يعجز أحد عن أن يدعي في كل حديث مثل

(*) سند الحديث كما ذكره ابن حزم في الإحكام جـ 7 ص111 هو: (حدثناه عبدالله بن ربيع التميمي، ثنا محمد بن إسحاق بن السليم، ثنا ابن الأعرابي، ثنا سليمان بن الأشعث، ثنا حفص بن عمر الحوضي عن شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو-ابن أخي المغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ أن رسول الله . . .» (المترجم).

(121) إحكام ورقة 70 ظهراً.

هذا، ولو قيل له: بل الحديث الذي جاء من طريق ابن المبارك: «إن أشد الفرق فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيحرمون الحلال، ويحلون الحرام»، هو من نقل الكافة أكان يكون بينه وبينه فرق؟». ثم يختم حديثه بأن الحديث لا علاقة له مطلقاً بالقياس، بل بالرأي، «والرأي غير القياس، لأن الرأي إنما هو الحكم بالأصلح[122] والأحوط والأسلم في العاقبة»[123].

والجزء الثاني الذي خصصه الفقيه المالكي لرفض الأخبار التي قدمها خصوم القياس، يذكر هذا الحديث الذي رواه ابن حزم، كما يذكر أحاديث أخرى ترفض الرأي والظن، وكل وسائل التأويل للقرآن التي تهدف على التحديد إلى معالجة النقاط التي صمتت إزاءها، سواء أكانت مفترضة أم واقعية. بل إن هناك حديثاً يتصل بوضوح بحديث معاذ، وفيه يقول الرسول لعامله حين بعثه مودعاً له: «إذا جاءك ما ليس في كتاب الله، ولا في سنة رسوله، فاكتب إليّ حتى أكتب إليك بذلك». والباجي الذي يحشد هذه الأخبار كلها دون نظام، يرى في رفضها كلها أنها أخبار لا يصح أن تكون دليلاً من الناحية العملية، وهي كذلك لا تؤدي إلى شيء من المعرفة اليقينية؛ وهذا يعني القول بأنه أمام أخبار ومعلومات نقلت بطريق الآحاد، وبأن موقفه هو موقف الفقهاء من أهل السنة، ما خلا الظاهرية ومنهم صاحبنا ابن حزم فإنهم يعترفون لهذا النوع من الأخبار بقوة ملزمة، سواء في مستوى العمل أو في مستوى المعرفة اليقينية[124].

---

(122) لمزيد من التحديد لهذه الفكرة انظر: ر. برونشفيق Muftazilisme. pp. 6-7.

(123) الإحكام جـ 7 ص 111-113.

(124) انظر ر. برونشفيق Sur la doctrine, pp. 144-145 وفيه ملاحظات دقيقة للغاية بشأن خبر الآحاد، أو خبر الواحد أو خبر الخاصة، تبعاً للمصطلح القديم للإمام الشافعي (819/204)، وتعريفه بالنسبة إلى خبر التواتر، أعني الخبر المروي بطريق متعدد. ويبين المؤلف لدى الباجي تعريفاً مفيداً أورده في (الإشارات) وهو مؤلف لا بد أن يكون لاحقاً لكتابه (إحكام الفصول)، وجاء فيه أن الإخبار بطريق الآحاد لا يؤدي مطلقاً إلى المعرفة اليقينية، وتبدو صحته عند المستمع جد محتملة فقط.

وإذن فمن غير الجائز لدى فقيهنا المالكي أن توضع هذه الأخبار في مقابل الأخبار التي ذكرها لتدعيم دعواه، والتي يسوقها على أنها مروية بطريق التواتر؛ ومع ذلك ينبغي أن نلاحظ أنه على حين يروي ابن حزم، وهو محدث خبير، أخباراً بأسانيدها، وبجميع رواياتها المعروفة، نجد الباجي، باعتباره أمهر في صناعة الفقه منه متخصصاً في الحديث، يكتفي بصيغ عامة كتلك التي سبق أن رأيناها: «نقل الكافة»، أو يعتني بالنص على أن نقوله أخرجها البخاري ومسلم (261 /874) معاً؛ وقد يضيف إليهما مالكاً (795/179)، مما يقدم طبعاً إلى المسلم السني الحد الأقصى من الضمانات. ولقد حدث، بمناسبة حديث(*) أورده خصومه، وهو أيضاً يقبله باعتباره صحيحاً، وكان موضوع الحديث عن الجاهل الذي يفتي الناس؛ فبدا الباجي مؤرخاً، على خلاف عادته، إنه إذ يسجل أن المقصود هو الإساءة إلى أصحاب القياس، فإن «المعنى الذي منع منه هو أن يُسأل الجاهل فيفتي بغير علم، أو يتخذ حاكماً أو مفتياً، وهذه أشبه بحال من نفى القياس، لأنهم حدثوا بعد الصدر الأول، وبعد القرون التي أثنى النبيﷺ على أهلها، وبعد أن ذهب أكثر العلماء من الصحابة والتابعين القائلين بالقياس؛ وأول من قال به من المبتدعة بعد أن أفنت الصحابة رضي الله عنها الخوارج، النظام (توفي بين عام 220 و 835/230 و 844) وتبعه على ذلك داود بن علي (883/270)»[125].

(*) الحديث هو «عن عبدالله بن عمرو: أن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من صدور الرجال، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فأفتوا برأيهم فضلوا وأضلوا» (المترجم).

الحقيقة أن المدقق في هذا الحديث يجده قد ورد في كتب الصحاح بصيغ مختلفة. وهي في نظرنا لا تؤثر في المعنى العام للحديث اللهم إلا: «رؤوسا» بدل: «رؤساء» و «بغير علم» بدل: «برأيهم» (المؤلف).

(125) لنص الزركشي الذي يذكر أن الشافعي قد كتب رسالة في القياس ليكشف أخطاء المعتزلة، انظر ما سبق، فصل 1-1. إحكام ورقة 76 وجهاً.

وأمام طوفان الأخبار التي ترفض دون لبس الرأي كما ترفض القياس، نجد أن لدى الفقيه المالكي أدلة نابعة من دراسة متونها؛ وهي تذكر بأدلة ابن قتيبة، مؤلف (تأويل مختلف الحديث) (889/276)، مع أنه يقع بوضوح في درجة أدنى. ذلك أن الباجي حين يشعر أن دليل شهرة الحديث الذي يذكره لا يؤثر في اقتناع خصمه فإنه يجد مخرجاً معلناً صحة الحديثين معاً: حديثه، وحديث خصمه، وهما متعارضان ـ كما يبدو ـ ولافتاً النظر إلى ضرورة التوفيق بينهما بتأويلهما؛ قال: «إننا لو سلمنا لهم أن أخبارهم في الصحة تجري مجرى أخبارنا، وتزيد عليها، وأنها متواترة على اللفظ والمعنى عن رسول الله ﷺ لوجب أن نتأولها على وجه يصح استعمالها مع الأخبار التي رويناها، لأنه متى ورد خبران عن النبي عليه السلام وليس أحدهما بناسخ للآخر فلا بد أن يحملا على وجه يمكن استعمالهما عليه، وذلك أن تحمل أخبارنا على تصحيح القياس الصحيح، وتحمل أخبارهم على إبطال القياس الفاسد، والقول بالرأي فيما فيه نص يخالفه».[126]

جـ) إجماع الصحابة:

ولنا ملاحظتان.أوليـان قبل أن نشرع في هذا الفصل، أولاهما أننا سوف نرى هنـا ـ كما رأينـا فيما سبق ـ أن البـاجي لا يفرق بين الـرأي والقياس، على الأقل لفائدة مناظرته، على حين أن خصمه يثبت هذا الفرق بوضوح. ومن اليسير تعليل ذلك بأنه كان لأسباب تكتيكية؛ فإذا ما أقرت السنة شرعية الأول (الرأي) فلسوف تقر من باب أولى الثاني (القياس)، وهو لا يعدو في نظر فقيهنا المالكي ـ على الأقل ـ أن يكون شكلاً منظماً من أشكال استعمال الرأي الشخصي؛ وابن حزم ـ وهو يجمع في رفضه بين هاتين الظاهرتين من ظواهر الذاتية الإنسانية ـ قد يرى أن الرأي بخاصة أقل خـطراً فإنما «هو الحكم بالأصلح والأحوط والأسلم في العاقبة»، على ما

(126) إحكام ورقة 76 وجهاً، وظهراً.

أتيح لنا أن نراه في نهاية هذه المعالجة الأخيرة الخاصة بالسنة[127]. وهو فضلاً عن ذلك لن يعتمد في تلك المناقشات إلا على إجماع الصحابة.
وإذا كان الاستدلال يبدو مشروعاً ـ لدى الفقيه الظاهري ـ ومن منطلق مفهومه ذاته لهذا المبدأ ـ وقد سبق عرضه في الجزء المناسب له في هذا الكتاب[128] ـ فليس الأمر على هذا النحو بالنسبة إلى الفقيه المالكي؛ فقد رأينا الباجي يقول بأن الإجماع ـ يعني إجماع المسلمين كلهم في عصر معين ـ حين يصدق على فتوى أثبتها القياس فإنه يجب أن يفرض شرعاً على جميع المسلمين، بما فيهم خصوم هذا النوع من التعليل[129]؛ ولكنه يرى مع ذلك أن إجماع الصحابة وحده هو الكفيل بإقرار شرعية القياس، وهو ما يتيح لاستدلاله بقدر كبير من البراعة أن يكون له تأثيره في نظر خصومه الظاهرية، وأن يقلب عليهم حجة البدعة المحرمة. والواقع أنه إذا كان قد توصل إلى تقديم الحجة على أن الصحابة قد صنعوا أقيسة، أو وافقوا على استعمالها، فإن الظاهرية سوف يبدون أصحاب بدع. ومن ناحية أخرى، لما كان الأمر لا يتصل بمجرد حالة يبحث لها عن حكم، بل بأساس من أسس الشريعة، فما جدوى اتفاق كل المسلمين ـ وهو مع ذلك اتفاق غير موجود في هذه الحالة بسبب خصومه الذين يعد مجْرد وجودهم دليلاً حاسماً ـ وذلك في غيبة نص واضح وإجماع للصحابة؟ ·

أ)[1] مسلك الباجي[130]:

والاستدلال الأول ينبع على طريقة برهان الخُلف، أي بـالإسقاط

---

(127) انظر البيان 123 (الإحكام جـ 7 ص 113).
(128) انظر ما سبق عن كل من ابن حزم والباجي.
(129) نعود إلى المنهج التحليلي الذي طبقناه من قبل بالنسبة إلى الباجي، ولسوف نلجأ إليه كلما قدم مسلك المؤلف فكراً مستقلاً، حتى ولو دار وتلاحق حول اعتراضات الخصم؛ فإذا لم يتوفر النظام التركيبي فلأن الفكر لم يبن بعد بصورة كافية.
(130) انظر هامش 113.

المتتابع وبالتقسيم، وهي طريقة استخدمها ابن حزم كثيراً، ولكنها تقوم على حدين فقط؛ وقد قدرها الباجي كذلك، وهو يوصي بها في بحثه النظري عن فن الحجاج في أصول الشريعة[131]، قال: «ومما يدل على صحة القياس علمنا ضرورة بأن الصحابة اختلفت في أحكام كثيرة، ظهر خلافهم فيها واشتهرت مناظرة بعضهم لبعض بسببها، كاختلافهم في توريث الإخوة مع الجد[132] واختلافهم في الحرام وحد الشارب والعول والظهار، وتمثيل كل واحد منهم ما ذهب إليه بأصل يشبهه؛ فمثل بعضهم قول الرجل: «أنت حرام» بالإيلاء، وبعضهم بالظهار، وبعضهم بالطلاق الثلاث، وبعضهم باليمين».[133] وأمام موقف كهذا يقول الباجي: «وإذا كان ذلك معلوماً من حالهم لم يخل ما اختلفوا فيه من ثلاثة أوجه: إما أن يكون على هذه الأحكام نص لا يحتمل التأويل، أو ظاهر يحتمل التأويل، أو لا يكون فيها نص جملة؛ ويستحيل أن يكون فيها نص فيذهب على جميعهم، لأن ذلك يكون إجماعاً منهم على الخطأ؛ وأيضاً فلو كان فيه نص لا يحتمل التأويل لوجب أن ينقل إلينا، إذا لم يحصل الإجماع على موجبه، لأن العادة مستقرة بتوافر الهمم على نقل ما هذا حكمه؛ ولو جوزنا أن يكون فيه نص ولا ينقل مع وجود الاختلاف لجوزنا أيضاً أن تكون ههنا شرائع وأحكام وصلوات قد نص عليها صاحب الشرع، وقرآن كثير قد أنزل، وإن لم يبلغنا شيء من ذلك؛ وفي هذا إبطال الشريعة؛ وأيضاً فلو جوزنا على الصحابة مخالفة النصوص، مع علمها بها، لكان ذلك قدحاً في

---

(131) انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج ورقة 72 ظهراً.

(132) انظر تفاصيل هذه المسألة في الرسالة، لابن أبي زيد القيرواني ص 282-285.

(133) انظر في كل ما يتعلق بالطلاق، ولا سيما هذه المسائل الدقيقة، الرسالة في ص 180-193، واليمين بالطلاق قد عولج في الصفحات 166-167 من هذه الرسالة المالكية ـ أقول: والنص من إحكام ورقة 70 (المترجم).

لا بل من ورقة 71 وجهاً. انظر البيان 118 وهو يحيل مرة واحدة على هذه الورقة كل ما ورد فيها. (المؤلف).

أديانها ووصفاً لها بغير ما وصفها الله به من أنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»(*) .

هل اختلاف الصحابة ثمرة لاستعمالهم القياس والرأي:

والفرض الثاني أيضاً محال، فذلك ما يؤكده الفقيه المالكي وهو مستمر في تعليله بقياس الخُلف، يقول: «ويستحيل أيضاً أن يكون فيه دليل من الظاهر يحتمل التأويل، لأنه لو كان كذلك لوجب في مستقر العادة أن ينزع كل من خولف في ذلك إلى ذلك الظاهر ويأخذ به، أو بعضهم، لأن المستدل والمحتج إنما يحتج بما ثبت عنده به الحكم ولا يعدل عنه عند المناظرة وقصد إثبات الحق وإظهاره إلى ما ليس عنده ولا عند خصمه بدليل؛ فلما رأينا كل من احتج منهم في شيء من ذلك على خصمه ومخالفه إنما احتج بالرأي والقياس علمنا أنهم أجمعوا على صحة القياس؛ وأيضاً فإنه لو كان في الأحكام المختلف فيها نصوص وظواهر فعدلوا عن الاحتجاج بها إلى الاحتجاج بالقياس والتمثيل، لكان ذلك أيضاً دليلاً على إجماعهم على القياس، مع وجود النص والظاهر؛ ولا يجوز أن يكون في الشريعة مسألة إجماع ظهر فيها من أقوال الصحابة ما ظهر في هذه المسألة؛ فإن لم تثبت هذه المسألة بإجماع لم يثبت بذا حكم أصلاً»[134].

والباجي كعادته يثير بعناية اعتراضات خصوم القياس الذين يرفضون التسليم بأن الصحابة قد لجأوا إلى هذا الضرب من التعليل مقترناً بالرأي، ويجيء تعبيره عن هذا الاعتراض على هذا النحو: «فإن قالوا: لا نسلم أن الصحابة قالت في ذلك بالقياس والرأي، وإنما ذهب كل واحد منهم إلى ما

(*) لم يذكر المؤلف مرجعاً لهذا النص، وهو مأخوذ عن الكتاب السابق ذكره، كما نقلناه (المترجم).

انظر البيان 117 وبه الإحالة على ورقة 71 وجهاً من الإحكام (المؤلف).

(134) إحكام ورقة 71 وجهاً.

ذهب إليه بدليل الخطاب[135] واستصحاب حال وحمل مطلق على مقيد وتخصيص عام وضرب من الترجيح للظاهر».

ويعيد الباجي في إجابته أساس استدلاله الذي بينه من قبل. إنه وهو ماض في التعليل بقياس الخُلف يرى أن الصحابة كان مفروضاً عند المنازعة أن يستخدموا هذه الطرق في البحث، وهي ثابتة مسلم بها من الجميع، وذلك حتى يدعموا رأيهم، وهو موضوع الاختلاف والمنازعة؛ ولكن مجرد حدوث الاختلاف يدل على أن هذه الوسائل في الكشف عن الحقيقة كانت تنقصهم في بعض الحالات فيصبح القياس والرأي ضرورة. إن مجرد تصور أن صحابياً يترك نصاً ليستخدم الرأي أو القياس، لا لأنهما في نظره الدليل الوحيد المتاح، بل عن هوى أو غفلة أو جهل، مجرد هذا التصور هو استخفاف برجال من أمثال الخليفة أبي بكر، يعتبرون خير هذه الأمة[136].

رأي ومذهب:

والاعتراض التالي مفيد حيث يقدم للفقيه المالكي فرصة لتحديد معنى كلمة (رأي) بصورة أفضل، وذلك بالنسبة إلى الكلمات الأخرى المنتمية إلى نفس المجال الدلالي. والواقع أن الخصم يلاحظ أن التعبير: «أقول برأيي» إنما معناه: «بمذهبي وما أعتقده»، وقد يجوز أن يعتقد الشيء لنص أو غير ذلك.

---

(135) دليل الخطاب «يصدر عن الإرادة التي يعبر عنها المشرع في حالة منصوص عليها لافتراض إرادة مناقضة في جميع الحالات المماثلة» ـ هنري لاووست في: Politique, p. 174. وهناك تعريف للباجي (إحكام ورقة 58 وجهاً): «اختلف الناس في هذا الباب فذهب الجمهور من أصحابنا إلى القول بدليل الخطاب، وهو أن تعليق الحكم على الصفة يدل على انتفاء ذلك الحكم عمّن لم توجد فيه، نحو قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ فدل ذلك على أنه لا يجوز إخراج رقبة كافرة».

(136) إحكام ورقة 71 وجهاً وظهراً.

ويحدد الباجي أن «المـذهب ليس برأي، لأن الـرأي هو التفكـر والاجتهاد في طلب الحكم، وإن سمي المذهب رأيـاً فعلى ضرب من المجاز؛ ومن قال: رأي أبي حنيفة ومالك، فإنمـا أراد به مـا أدى إليه اجتهـاده واستنباطه؛ ومما يبين ذلك أن كل واحد منهم قال: أقضي في هذا الحكم برأيي، فأخبر أن الحكم صدر عن رأيه وأن الرأي هو دليله وأن المذهب فليس بدليل؛ وأيضاً فإن مذهب فلان معناه: قول فلان، ولا يجوز أن يكون معنى قول القائل: أقول فيها برأيي ، أي بقولي لأنه بمنزلة أن يقول: أقول فيها بقولي، وذلك خطأ. وأيضاً فإنه إذا سئل فقد علم أنه لا يفتي إلا بمذهبه ومعتقده فلا فائدة لتكرار ذلك والنطق به، وحمل الكلام على ما فيه فائدة أولى (. . .). ومما يبين ذلك أن القوم من أبدوا هذا القول عن أنفسهم على وجه الإعذار للناس والإخبار بأنهم لا يألونهم جهداً، وإنما أفتوا بما هو جهد رأيهم، وليس في قول القائل: قلت هذا بمذهبي ومعتقدي، إعذار»[137].

خلافة أبي بكر تمت بالقياس:

ويقدم الباجي حالة عملية لإجماع الصحابة، وهي تعتبر في نظره أفضل من حالات كثيرة في ترجيحها لصحة القياس؛ فعندما ثبت أن أي نص لا يصح أن يذكر اسم إنسان على وجه التخصيص، تحقق اتفاق الصحابة على أساس الرأي وحده، فاجتمعوا حول اسم أبي بكر ليكون إماماً لجميع المسلمين؛ والواقع أنه لم يكن هناك من نص إلا ما اشتمل على اسم قبيلة قريش التي كان يجب أن يكون الإمام منتسباً إليها ضرورة، وهو ما أبعد الأنصار من النزاع، وهم جميع الصحابة الذين كانـوا من المدينة أصلاً. وإلى القارىء مشهد تنصيب الخليفة، كما يرويه فقيهنا المالكي، وكما تصوره الأخبار المأخوذ بها عند أهل السنة، وعلى الأخص منها تلك الواردة عن مكيين، يقول الباجي: «وذلك أنهم أجمعوا على إمامة

(137) السابق ورقة 71 ظهراً.

أبي بكر بالرأي، لقيام الدليل على بطلان القول بالنص على رجل بعينه؛ وإنما ورد النص على أنها في قريش، ولذلك قال أبو بكر للأنصار: بايعوا أحد هذين الرجلين، إما عمر بن الخطاب أو أبا عبيدة بن الجراح. ولو كان منصوصاً عليه لم يقل ذلك. وقال عمر لأبي بكر(*): أبسط يدك أبايعك؛ وقال عمر بعد البيعة: رضينا لدنيانا من رضيه رسول اللهﷺ لديننا؛ وقال علي: والله لا نقيلك ولا نستقيلك؛ ارتضاك رسول اللهﷺ لديننا، أفلا نرتضيك لدنيانا؟ وهذا تصريح بالقياس، ولو كان فيه نص لذكروه».

ويبدو الباجي مالكياً صادقاً لا يهتم كثيراً بالتفرقة بين القياس والرأي، وعلى الأقل فيما يتعلق بصحة هاتين الطريقتين في التعليل؛ ثم هو كذلك ملتزم بإجماع الصحابة الذي يتحقق حول نص، كما أنه ملتزم بإجماعهم الذي يتحقق حول ثمرة رأي شخصي؛ ومن ثم يستخف الباجي بالاعتراض التالي لخصمه حين يقول: «فإن إمامة أبي بكر إنما ثبتت بالإجماع، والإجماع حجة»؛ ولا يعدم فقيهنا أن يجد في ملاحظته دليلاً يستند إلى دعواه، يقول: «إن هذا يقوّي قولنا، لأنا إذا علمنا بأن الأمة مجتمعة على ذلك دون نص علمنا أنها إنما أجمعت بعد الخلاف عن الرأي والقياس»[138].

تعريف الخلافة:

والاعتراض التالي جد مفيد، لأنه يتيح الفرصة لتحديد ما يقصد عادة بصيغة شديدة الغموض، مع أنها رئيسية بالنسبة إلى الإسلام سياسياً ودينياً، تلكم هي صيغة (خليفة رسول الله). إن الخصم يخلع على الكلمة الأولى معنى خلف، ويفترض أن الخلافة كانت بموجب نص. ويذكر الباجي في رده « أن الخلاف في النص على الإمام أشد من الخلاف في القياس، وقد

(*) وقع المؤلف هنا في خطأ، إذ ذكر (أبا عبيدة) مكان أبي بكر (المترجم). وإنما هو سهو وقع فيه المؤلف نتيجة خطأ أو سهو من الناسخ (المؤلف).

(138) إحكام ورقة 71 ظهراً.

ذكرناه في الإمامة في (أصول الديانات)». وهو كتاب لم يصل إلينا، وتذكر تراجمه أنه كتاب في التوحيد[139]. وأيضاً فإنه يقال: خليفة رسول الله بمعنى أنه يقوم بما كان إليه من تدبير الناس والحكم بينهم وإقامة الحدود واستيفاء القصاص. ويقال: خلف فلان فلاناً في العلم والفضل، وإن لم ينص ذلك عليه؛ لكنه يسمى بذلك إذا قام بما كان من ذلك إلى الأول. وقوله تعالى ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾[140] مما يؤيد هذا التأويل الذي ذهبنا إليه؛ ويحتمل أيضاً أن يسمى خليفة رسول الله لاستخلافه إياه على الصلاة، وكون ذلك دليلاً على تفضيله الموجب لإمامته»[141].

حرب الردة والقياس:

ويحلل الباجي بكثير من التفصيل أيضاً حالات أخرى لإجماع الصحابة الذي تحقق على أساس الرأي والقياس؛ ولما كانت هذه الحالات لا تتضمن معالجات أصيلة ولا تثير مناظرات مفيدة فإننا سوف نقنع بذكر بعضها، وبغاية الإيجاز. فمن المعروف أن الخليفة أبا بكر قد رأى رأياً في حروب الردة مخالفاً رأي عمر ومجموع الصحابة؛ وذلك أنه رأى أن يتابع القتال ضد قبائل العرب الذين كانوا يرفضون دفع الزكاة؛ فقد حمل بالقياس الزكاة على الصلاة، وهي شرط لازم للوصف بالإسلام؛ «وقد احتج عمر عليه بقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها»؛ فقال أبو بكر: «فمن حقها إيتاء الزكاة، كما أن من حقها إقام الصلاة». ويذكر الباجي أن جميع الصحابة ـ بما فيهم عمر ـ نزلوا على رأي الخليفة وقياسه[142].

---

(139) الديباج ص 121.

(140) النور/ 55.

(141) إحكام ورقة 72 وجهاً.

(142) السابق ورقة 72 وجهاً.

الحدود والقياس:

وحالة أخرى مفيدة، لا لما تضفيه من قوة على دعوى فقيهنا المالكي فحسب، بل لأنها كذلك تمثل بخاصة «تلك الأحكام القياسية الفجة والبدائية» التي وجدها ج. شاخت في الأخبار العراقية، عن أقدم مراحل التعليل الفقهي[143]. فعمر وقد وجد نفسه أمام صمت الشريعة عن الحد الواجب تطبيقه على جريمة السكر، استشار الصحابة، فرأى علي تطبيق حد القذف عليه، أي ثمانين جلدة على ما تنص عليه الآية الكريمة من سورة النور[144]؛ وإلى القارىء تسويغ هذا الصحابي لقياسه قال: «لأنه إذا شرب هذى، وإذا هذى افترى، وإذا افترى وجب عليه الحد»؛ ويقول الباجي: «ولم يكن أحد من الصحابة من ينكر عليه هذا القياس ولا يقول: لِمَ يُجلد حد المفتري، وهو غير مفتر، والنبيﷺ لم يخبر بذلك في كتاب ولا سنة، ولم يجمع بينهما بهذه العلة التي جمعتَ بها بينهما، بل انقادوا لها، ورأوا الحكم بها فرضاً واجباً وحقاً لازماً لعدم النص في حكم هذه الحادثة»[145].

ويرد الباجي على اعتراض الخصم الذي يقول بأن أحد الأخبار يروي أن النبي «جلد شارب الخمر أربعين» بأن «أحداً لم ينقل عنهﷺ تقديراً في حد شارب الخمر، وإنما كان يضرب بالجريد والنعال؛ كذلك رواه أنس في الصحيح؛ وهذا فقد ألحقه بالحدود التي لا يقصر عنها ولا يزاد عليها، ويضرب فيه بالسوط وقد كان يضرب على عهد رسول اللهﷺ بالجريد والنعال والأردية؛ ولذلك روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: «ما أحد يقام عليه الحد فيموت أجد في نفسي منه شيئاً، الحق قتله، إلا شارب الخمر فإنه شيء أحدثناه، أو وضعناه برأينا»[146]. وهنا يبدي علي رضي الله

---

(143) Esquisse, p. 34.

(144) النور/ 4.

(145) إحكام ورقة 72 ظهراً.

(146) السابق.

عنه ملاحظة، وهي وإن كنا لا نستطيع أن نبت في صحتها، إلا أنها تعبر مع ذلك عن جو تلك الفترة من التردد والاختراع المتسرع، فترة الخلفاء المسلمين الأول «الذين لم يكونوا قد عينوا قضاة ولا أقروا أسساً لما أصبح فيما بعد النظام الإسلامي لإدارة العدالة» تبعاً للملاحظة الملائمة التي أبداها ج. شاخت[147]. لقد قال علي: «إن الناس لما تتابعوا في شرب الخمر استشار عمر الناس» وذكر القصة؛ وقد «رجع عمر[148] رضي الله عنه في آخر عمره، فجلد أربعين»[149].

الميراث والقياس:

وهناك حالة متنازع فيها ذكرها الباجي، وهي تتصل بتحديد حقوق الإخوة والأخوات لأم من إرث الميت، وهل يحجبون مع وجود الجد لأب؟[150] وإليك الطريقة التي دافع بها الصحابة عن دعواهم الخاصة كما رواها الباجي، قال: «ومما أجمعوا على الحكم فيه بالقياس والاعتبار قضاياهم في الجد ومقاسمته الإخوة؛ فإنهم صرحوا في ذلك بالتمثيل والمقايسة، وكثرت مناظرتهم فيه؛ وكان زيد[151] وعبدالله بن العباس يذهبان أولاً، على ما روي، إلى أن الإخوة يرثون مع الجد، وكان لا يورثهم عمر،

(147) Esquisse, p. 16.

(148) في نسخة الأسكوريال: «عمر» كما أثبتناه، لا «علي» كما في التعريب اعتماداً على نسخة القرويين (المؤلف).

(149) يحاول كثير من الفقهاء المسلمين أن يسوغوا سلوك عمر من الناحية الشرعية، فيرون أنه قد عاقب شارب الخمر بأربعين جلدة (حداً)، وعاقبه بأربعين أخرى (تعزيراً)، وذلك ما يؤكد على كل حال دعوى شاخت (المرجع السابق 15-16) التي يرى بها أن الخلفاء الأولين قد ذهبوا في المجال العقابي إلى ما هو أكثر من الحدود المنصوص عليها في القرآن. انظر إحكام، السابق.

(150) ويلاحظ أن المذهب المالكي يعترف بإمكان أن يرث الجد لأب كما يرث إخوة الميت (الموطأ جـ 1 ص 333-335)، على حين أن المذهب الحنفي يحجب الإخوة بالجد لأب، انظر: Statut personnel, art. 598, p. 262.

(151) أثبت المعرب اسم «علي» مكان «زيد» اعتماداً على نسخة القرويين (المؤلف).

فضربا له مثلاً وقالا: سال سيل فخلج منه خليج، ثم تخلج من ذلك الخليج خليجان، ليرياه بذلك قوة قرابة الإخوة من الميت بالبنوة؛ ثم رجع ابن عباس إلى توريث الجد. وكذلك روي عن زيد أنه رجع إلى أن المال للجد وقال: إن حال الجد مع الإخوة كحال ابن الأبن مع الأخ في أنه يحوز جميع الميراث؛ ولذلك كان يقول ابن عباس: ألا يتقي الله زيد ابن ثابت، يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً؟ وكان زيد بن ثابت ومن قال بقوله يقولون: لا، بل يجب أن يكون الأخ أقوى، لأنه مدل ببنوة الأب، وأنه مع ذلك يعصب غيره، والجد يدلي بأبوة ولا يعصب غيره، فكان سبب الأخ أشبه بسبب ابن الابن من سبب الجد؛ وقال زيد بن ثابت: حاورت عمر في الجد والأخ محاورة شديدة، فجعل يأبى ويقول: أيكون ابن عبدالله ابني، ولا أكون أنا أباه؟ فضربت له في ذلك مثلاً بشجرة تشعب من أصلها غصن، ثم تشعب من ذلك الغصن خوطان، قلت: فذلك الغصن يجمع الخوطين ويغذوهما دون الأصل؛ ألا ترى يا أمير المؤمنين أن أحد الخوطين أقرب إلى الآخر منه إلى الأصل؟ وهذه تمثيلات وتشبيهات ظاهرة»[152].

ولنذكر هنا على عجل، قبل أن نختم هذا الفصل، حالات الإجماع الأخرى التي ذكرها الباجي: فمما «أجمعت الأمة على العمل به من طريق الرأي، وإن كان المبتدىء به عمر بن الخطاب رضي الله عنه، إجماعهم على كتب المصحف وجمع القرآن بين لوحين، وقول عمر لأبي بكر: أرأيت لو جمعته؟ وذكره مقتل أهل القرآن باليمامة وأنه يخاف ألا يحضروا مشهداً إلا أصابهم مثل ذلك فيذهب القرآن، وما عليك في ذاك؟ ويأباه أبو بكر وقوله: كيف أفعل ما لم يفعله رسول الله ﷺ؟ وإحضار زيد بن ثابت، وما ذكره من كراهته لما كلف من جمعه (. . .)، حتى شرح الله صدر أبي

---

(152) إحكام ورقة 73 وجهاً.

بكر وزيد وجماعة لما رآه عمر؛ فاتفقوا على صواب العمل به وأنه فضيلة عظيمـة (. . .) فاتفقوا على ذلك بعد الاختلاف فيه. وكذلك إجماعهم على جمـع عثمان لـه على صحيفة أبي بكـر ومصحفه، وأخـذه جميع المصاحف التي كان فيها تأويل وتبديل ومقدم ومؤخر وقراءة على المعنى دون لفظ التنزيل، إلى غير ذلك من الفساد والتخليط؛ فكانت هذه أيضاً من فضائل عثمان رضي الله عنه وبركة رأيه.[153] ومن ذلك ما روي أن عمر لما خرج إلى الشام وبلغ سرغ بلغه أن الوباء وقع بالشام، فتوقف وقال: أدع لي المهاجرين الأولين! فاستشارهم فاختلفوا عليه، وقال بعضهم: أرى ألا تقدم ببقية أصحاب رسول اللهﷺ على هذا الوباء، وقال بعضهم: كيف نفر من قدر الله؟ فقال: ارتفعوا عني! ثم دعا بالأنصار فـاختلفوا كـا- تلاف المهاجرين الأولين، فقال: ارتفعوا عني! ثم دعا بمشيخة الفتح فلم يختلف عليه منهم اثنان، وقالوا: نرى ألا تقدم ببقية أصحاب رسول الله على هذا الوباء؛ فأمر عمر فنادى في الناس: إني مصبح على ظهر؛ فأصبحوا عليه، فقال أبو عبيدة: أَفِراراً من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة! نعم، نفر من قدر الله إلى قدر الله»[154](*).

ب) [1] مسلك ابن حزم:

حين نعرف مدى الأهمية التي يخلعها الفقيه الظاهري على إجماع الصحابة، وهي أهمية من الضخامة بقدر ما يتحقق الإجماع حول نص، ندرك مدى الحماس الذي استخدمه في رفض نوع الدعاوى التي قدمها الباجي، والتي عرضناها آنفاً بتفاصيلها؛ وابن حزم ـ باعتباره مؤرخاً ممتازاً للأفكار الفقهية في الإسلام ـ يميز نشأة القياس عن ظهور التراث الذي جاء

(153) إحكام ورقة 73 وجهاً.

(154) السابق ورقة 73 وجهاً وظهراً.

(*) النص هنا أوفى من الأصل، وقد كان إيجاز المؤلف مناسباً للقارىء الفرنسي الذي لا يحس بعمق النصوص العربية المترجمة (المترجم).

بخاصة لتسويغ هذا الضرب من التعليل؛ وهو يؤكد أولاً أنه إذا ما أبعدنا أحد الأخبار البالغة الضعف، والتي لا ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار، فمن الممكن يقيناً أن نعلم أنه ما روي قط عن أحد من الصحابة القول برأي قائم على قياس[155]؛ ولا ريب أن بعض الصحابة قد مالوا إلى استعمال القياس، ولكن النبي أبعدهم عن ذلك[156].

وينتج عن ذلك أن القياس ومبدأ التعليل لا يمكن أن يكونا سوى بدعة ظهرت في القرن الثاني[157]، بين أصحاب الشافعي، ثم بين أصحاب أبي حنيفة، وأخيراً بين أصحاب مالك[158]. وفي القرن الثالث ظهر القياس وانتشر[159]؛ ومن ذلك ندرك بسهولة أن ما أثر من تسويغات قياسية إنما كان في نظر الفقيه الظاهري في القرن الرابع، فيما يتعلق بظهوره؛ حتى إذا جاء القرن التالي كان قد انتشر وفشا وظهر. ويرى ابن حزم أن هذا القرن الرابع قد شهد أيضاً ظهور التقليد، ذلك الاتباع الأعمى الذي يقف تماماً ـ في نظره ـ إلى جانب التعليل بالقياس[160].

القياس متأخر:

ويخلص الفقيه الظاهري من هذه النظرة التاريخية بنتيجته ليجعل استدلاله على صعيد مزدوج؛ فهو يبرهن من ناحية على أن هذا الانتشار بين المسلمين لا معنى له بسبب تأخره، وهو يحرص من ناحية أخرى على

---

(155) الإحكام جـ 7 ص 115-116.

(156) السابق جـ 7 ص 178، ويقرر ابن حزم أن القياس قد ظهر في التابعين، ولكنه كان «على سبيل الرأي والاحتياط والظن»، لا على سبيل «إيجاب حكم به ولا أنه حق مقطوع به ولا كانوا يبيحون كتابه عنهم» (السابق جـ 8 ص 38).

(157) السابق جـ 7 ص 177.

(158) السابق جـ 7 ص 177.

(159) السابق جـ 7 ص 177.

(160) السابق جـ 7 ص 177 وجـ 8 ص 38.

هذه كل حجة تعمل على تأكيد فكرة أي إجماع للصحابة في هذا الموضوع. فأما عن النقطة الأولى فإنه يكتفي بأن يروي ـ بأسانيد متنوعة وبروايات مختلفة ـ الحديث الذي يقرر أن «الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء»[161].

وعليه، فإذا لم يكن من الممكن أن نتحدث هنا إذن إلا عن موجة، وإن كانت غالبة، للقياس، فإن المجال يسمح ـ في مقابل ذلك ـ أن نتحدث عن إجماع حق للمسلمين، قائم على أساس الاحترام الكامل للقرآن والسنّة، وبخاصة حين يبينان في الشريعة سمة الوضوح البالغ والكمال المطلق[162]. ثم إنه يؤكد أنه لا يوجد نص يذكر استعمال القياس في أية حالة، ولا توجد مسألة فقهية تعرف حكمها في إجماع قائم على قياس؛ وفضلاً عن ذلك «وجدنا مسائل كثيرة جداً اتفقوا هم فيها ونحن وجميع المسلمين على خلاف جميع وجوه القياس وعلى ترك القياس كله فيها، ومسائل كثيرة جاء النص بخلاف القياس كله فيها»[163]؛ أما فيما يتعلق بما اشتهر من سوابق فإن الفقيه الظاهري يعبر عن اقتناعه العميق بأنه «ليس أحد من الصحابة ولا من تابعيهم ولا من تابعي تابعيهم، نطق بهذا اللفظ ولا نبه على هذا المعنى ولا دل عليه ولا علمه ولا عرفه؛ ولو عرفوه ما كتموه؛ فقد صح إجماعهم على إبطال القياس بلا شك»[164]. حتى إذا انتقل ابن حزم إلى حالة تعيين أبي بكر رد على القائلين بأن تقديمه إلى الخلافة قياس على تقديم النبي ﷺ له إلى الصلاة، فقال ابن حزم وهو يؤكد أن ذلك كان بناءً على نص من النبي، لا لأنه اختاره ليؤم الناس في الصلاة مكانه؛ قال: «وهذا من الباطل الذي لا يحل، ولو لم يكن في تقديم أبي بكر حجة إلا أن رسول الله ﷺ قدمه إلى الصلاة لما كان أبو بكر

(161) السابق ج 8 ص 37.
(162) السابق جـ 8 ص 37 - 38.
(163) السابق جـ 8 ص 38.
(164) السابق ج 7 ص 117 - 118.

أولى بالخلافة من علي، لأن رسول الله ﷺ قد استخلف علياً على المدينة في غزوة تبوك، وهي آخر غزواته عليه السلام»[165].

ثم ينتقل الفقيه الظاهري من هذا إلى تقرير نظريته في الخلافة؛ فيذكر حديثاً رواه أبو بكر، وقد نطقه النبي بمحضر منه ومن سعد بن عبادة[*]، رأس الأنصار؛ قال أبو بكر: «وقد علمت يا سعد أن رسول الله ﷺ قال وأنت قاعد: «إن الأئمة من قريش، الناس برهم تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم»، قال: «صدقت!» أو قال: «نعم»[166]؛ ويعلل ابن حزم ذلك بأن الصلاة لا علاقة لها إذن بالخلافة، و«ليست علتها علة الصلاة، لأن الصلاة جائز أن يليها العربي والمولى والعبد والذي لا يحسن سياسة الجيوش والأموال والأحكام والسير الفاضلة؛ وأما الخلافة فلا يجوز أن يتولاها إلا قرشي صليبة عالم بالسياسة ووجوهها، وإن لم يكن محكماً للقراءة؛ وإنما الصلاة تبع للإمامة، وليست الإمامة تبعاً للصلاة؛ فكيف يجوز عند أحد من أصحاب القياس أن تقاس الإمامة التي هي أصل، على الصلاة التي هي فرع من فروع الإمامة؟ (. . .) وقد أمر رسول الله ﷺ خالد ابن الوليد وعمرو بن العاص وأسامة بن زيد على من هو أفضل منهم وأقرأ وأقدم هجرة وأفقه وأسن؛ وهذه هي شروط الاستحقاق للإمامة في الصلاة، وليست هذه شروط الإمارة»[167].

د ـ حجية الصحابي:

أ[1] ـ مسلك الباجي:

هذا الفصل يختلف عن سابقه، لا فيما يتصل بطبيعة الاستدلال الذي

---

(165) السابق جـ 7 ص 117 - 129 وخاصة ص 119 التي نقلنا منها النص.

(*) هذا هو الصواب؛ وذكر المؤلف أنه سعد بن أبي وقاص، وهو من المهاجرين، على أن نص ابن حزم لم يشر إلا إلى اسم (سعد) فقط كما رأينا، فهو سبق قلم من المؤلف (المترجم). انظر خاصة ص 127 - 128.

(166) أنظر خاصة ص 127 - 128 من السابق.

(167) السابق جـ 7 ص 125.

يعتمد دائماً على حجية الصحابة، وإنما لأن الصحابة ينظر إليهم، بوصفهم أفراداً، في لجوئهم إلى الرأي الشخصي، ويقدمهم تصور فقيهنا حسب الأسبقية التي توليهم إياها السنّة عادة؛ إلا أنه يشبه الفصل السابق - مع ذلك - من حيث المنهج، إذ يستمر الباجي في معالجة مشكلتي الرأي والقياس بنفس الطريقة.

أبو بكر:

هناك حالات كثيرة ذكرت للاستشهاد على لجوء أبي بكر إلى الرأي، بيد أن أهمها - بكل تأكيد - الحالات التي تمس التشريع الإسلامي العام، وكذلك السياسة الاجتماعية الاقتصادية؛ فعندما «سوى رضي الله عنه بين الناس في العطاء، قال له عمر: «أتجعل من ترك دياره وأمواله وهاجر إلى الله ورسوله كمن دخل في الإسلام كرهاً الآن؟» فقال أبو بكر: «إنما أسلموا لله فأجورهم على الله، وإنما هذه الدنيا متاع[168]» (. . .). ولما رجع الأمر إلى عمر فاضل في العطاء، ثم فرض لنفسه يسيراً حين فرغ من الفرض لجميعهم؛ سجد عند ذلك وقال: «الحمد لله! الآن بلغتني دعوة رسول الله ﷺ». ورأى أنهم لو لم يكونوا من المؤمنين لم يكن لهم من المال شيء، وأن للإيمان والجهاد[169] مدخلاً في هذا الباب، وأنه مما يجوز أن يكون زيادة في ثوابهم، وإن كان من متاع الحياة الدنيا»[170].

«ومن(*) عمله المشهور بالرأي جعله الشورى في الستة، ووصية

---

(168) إشارة إلى معنى الآية الكريمة: ﴿يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع، وإن الآخرة هي دار القرار﴾، الآية 39 من سورة المؤمن.

(169) يعبر المؤلف عن (الجهاد) بعبارة (الحرب العادلة)، وهو يفضلها على تعبير (الحرب المقدسة) أو حتى الحرب الشرعية؛ فهذه الترجمة مأخوذة عن تعبير رجال الدين الأسبان في القرن السادس عشر، وقد استخدموها ليبرروا حروبهم في العالم الجديد، من الناحية الدينية والقانونية.

(170) إحكام ورقة 73 ظهراً.

(*) غريب أن ينسب المؤلف هذا الموقف إلى أبي بكر، مع وضوح أنه كان لعمر؛ وقد كنت

أهلها بما ذكره، وقوله: «فإن تأخر طلحة فأنفذوا أمركم، ولا تنتظروا أكثر من ثلاث! وإن انقسموا قسمين فكونوا في القسم الذي فيه عبد الرحمن ابن عوف وبايعوا من تختارونه! فإن خالف عليكم أحد فاضربوا عنقه، وقدموا صهيباً للصلاة بكم!»، فأجمعت الأمة على التصويب لرأيه في ذلك كله»[171].

عمر:

والحالات التي أثيرت بصدد الخليفة عمر تتصل بالحدود، وبالمنهجية الفقهية؛ لقد عرف عمر خاصة بعنفه وصرامته، فقد «استشار عمر الناس في المرأة المعيبة التي أرسل إليها فأجهضت جنيناً، فأشار عليه بعض الصحابة أن لا شيء عليه فقال علي: «إن لم يكونوا اجتهدوا فقد غشوك أو قاربوك، وإن كانوا اجتهدوا فقد أخطأوا»؛ ثم قال: «أما المأثم فأرجو أن يكون عنك زائلاً، وأرى عليك الديّة»، فجعل عمر الديّة على عاقلته، قياساً على الخطأ، ولم يجعلها في ماله، ولا بيت المال»[172].

وهناك خبر يقدمه مع أبي موسى الأشعري؛ فقد روي عنه أنه قال، وقد كتب في قصة: «هذا ما أرى الله عمر»، فقال: أمحه واكتب: «هذا ما رأى عمر، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمن عمر»؛ ثم يقدم الباجي رسالة عمر إلى واليه أبي موسى الأشعري وفيها يقول له: «الفهم الفهم فيما تلجلج في نفسك، مما ليس في كتاب الله ولا سنته! ثم اعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور بأشبهها بالحق»[172].

= رفعت هذا من موضعه إلى حيث يجب أن يكون في الحديث التالي عن عمر رضي الله عنه، كما فعلت ذلك في مواضع صوبتها وأشرت إليها في الهامش، لولا أنه نص كبير فكان الراجح عندي أن يبقى مكانه، ونكتفي بالتنبيه إلى الخطأ في هذا الهامش (المترجم).

(171) السابق ورقة 74 وجهاً.

(172) السابق ورقة 74 وجهاً.

عثمان:

وعثمان صحابي مشهور بأدبه ورقته وحيائه؛ يذكر عنه الفقيه المالكي خبراً أنه قال لعمر، وهو خليفة: «إن تتبع رأيك فرأيك الأسدّ، وإن تتبع رأي من قبلك فنعم ذا الرأي كان». وهناك خبر آخر يذكر أن «عثمان كان يقضي في العيوب بالرأي، وورث المبتوتة في المرض بالرأي والاجتهاد»[172م].

علي:

والخليفة الصحابي الرابع الذي تنظر إليه الأخبار، حتى السنّية، على أنه أكثر الناس قضاء وتجربة، يذكره بكثرة فقيهنا المالكي؛ ومن أخباره أنه حين بويع بالخلافة قال رضي الله عنه: «اجتمع رأيي ورأي أبي بكر وعمر في أم الولد أن لا تباع، قال: وقد رأيت بيعهن»، فقال عبيدة السلماني: «رأيك مع أبي بكر وعمر أحب إلينا من رأيك بانفرادك»؛ وهناك خبر آخر يتصل بالحدود اختلف فيه علي مع عمر رضي الله عنهما؛ فقد «روي أن عمر كان يشك في قود القتيل الذي اشترك فيه سبعة، فقال له علي: «يا أمير المؤمنين! أرأيت لو أن نفراً اشتركوا في سرقة، أكنت قاطعهم؟» قال: «نعم» قال: «فذاك»، يعني أنه مثله؛ ثم قويت هذه المسألة بعد ذلك عند عمر، وقال في جماعة قتلهم بواحد: «لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به»[173].

وأخيراً نجد عند الباجي حالة سياسية عسكرية، يأخذ فيها علي قراره اعتماداً على الرأي، فقد «أخبر أنه قاتل أهل البصرة وصفين والنهروان بالرأي والاجتهاد الذي أداه إلى ذلك، وحلف أنه ما عهد إليه رسول الله ﷺ في ذلك عهداً، وقال: «إنما هو رأي رأيناه»[174]؛ وهذا الواقع الذي يروى على لسان الطرف الأول فيه، مصحوباً بيمين، يبلغ من الأهمية بالنسبة إلى

(172م) السابق ورقة 74 وجهاً.

(173) السابق ورقة 74 وجهاً وظهراً.

(174) السابق ورقة 74 ظهراً.

التراث السنّي، بقدر ما هو أساس حروب أهلية، ذات خطر كبير، ومبعث حركات الانشقاق السياسي الديني التي أسهمت إلى حد كبير، منذ ذلك الحين، في صنع تاريخ العالم الإسلامي وصبغه بالصبغة التي نعرفها.

صحابة آخرون:

والأخبار الأخرى التي يسوقها الباجي تمثل صحابة آخرين، تذكرهم دائماً بوصفهم أفراداً؛ وهم لم يشغلوا أنفسهم بقضايا الخلافة، ولكن كان لعملهم التشريعي والقضائي قدر كبير من الأهمية. والموضوع الذي يلح عليه الباجي دائماً، وبلا ملل أو تنويع، هو امتداح الرأي، في صورته العقدية أو العملية النفعية، مقروناً بالاحتياط اللازم في استعماله، وممثلاً في ابن مسعود ومعاذ وابن عباس وزيد بن ثابت. وأكثر الحالات أهمية هي بالتأكيد الحالات التي ذكرت لابن عباس. ولسوف يتعين علينا أن ندرس بعد قليل مع ابن حزم قضية تحدث عنها طويلاً، هي قضية الضرر الذي يحدث لشخص كسرت له سنّ؛ ولكن لنقف على حالة تتصل بالأحوال الشخصية، بقدر ما تتصل بقضية الخلافة[175].

فعندما رفض الخوارج التحكيم بين علي ومعاوية قائلين: «لا حكم إلا الله ورسوله»، قال ابن عباس تلك الكلمات التي اشتهرت، وعلى الأقل الجزء الأول منها، نظراً إلى صياغتها المحكمة؛ قال ابن عباس[175]: «كلمة حق أريد بها باطل! أليس الله أمرنا أن نحكم في جزاء الصيد[176]، وأن نحكم بين المرء وزوجه[177]؟ فالحكم بين فئتين عظيمتين من المسلمين والإصلاح بينهما أولى»[178].

---

(175) السابق ورقة 74 ظهراً.

(176) المائدة / 95 والمطلوب أن يحكم عدلان بالمقاصة المثلية حين يقتل الحاج في حال إحرامه، أي بما يساوي قرباناً مهدي إلى الكعبة.

(177) النساء / 35، والآية تأمر باللجوء إلى حكم من أسرة الزوج، وآخر من أسرة الزوجة.

(178) الحجرات / 9، وفي الآية نظام مرسوم للمسلمين أن يحققوا به الإصلاح بين أي فئتين من المؤمنين تقتتلان.

ب [1] ـ مسلك ابن حزم:

لقد رأينا الباجي يروي أقوال الصحابة في موضوع جواز استعمال الرأي، وكذلك في مسألة الاحتياطات التي كانوا يرونها كلما واجهوا مهمة البحث عن الحق؛ ولقد لاحظنا أيضاً فيما كتبه الفقيه المالكي انعدام التفرقة تقريباً بين الرأي والقياس. فعلى هاتين النقطتين سوف يدير الفقيه الظاهري مناظرته؛ بيد أن المناقشة سوف تخرج كثيراً عن حدود هذا الإطار، إذ إن الموضوع سوف يتصل بحجية الصحابة، حين يؤخذون من زاوية فردية، وكذلك حجية كبار الأئمة في قرون الإسلام الأولى.

عمر وواليه:

أما فيما يتعلق برسالة عمر إلى واليه أبي موسى الأشعري ـ وهي التي ذكرها الباجي مستشهداً على جواز اللجوء إلى القياس ـ فإن ابن حزم يقدم التحفظات الخطيرة التي يتيحها له النقد المزدوج، الداخلي والخارجي، للخبر. وأول شيء هو أن السلسلة المزدوجة للرواة الذين رووها يمكن تجريحها، لأن السند الأول فيه أشخاص غير عدول: عبد الملك بن الوليد ابن معدان، «وهو كوفي متروك الحديث ساقط بلا خلاف وأبوه مجهول». وأما السند الثاني فإن فيه مجهولين، «وهو أيضاً منقطع، فبطل القول به جملة»؛ ومن ناحية أخرى فإن الرسالة تشتمل على حالات لا يقبلها أنصار القياس أنفسهم؛ وأما مضمون الرسالة ذاته فهو غير مقبول[179].

وإليك الفقرة التي أسس عليها نقده والتي رواها باختلاف يسير عن رواية الباجي: «ثم اعمد لأشبهها بالحق وأقربها إلى الله عز وجل وأحبها إليه تعالى فاقض به. قال أبو محمد بن حزم: وهذا باطل موضوع، وما يدري القائس إذا اشتبهت الوجوه أيها أحب إلى الله عز وجل أو أيها أقرب إليه؛ وهذا ما يقطعون به، ولا يقطع به أحد له حظ من علم. ثم قوله:

(179) الإحكام ج 7 ص 147.

اعمد إلى أشبهها بالحق»، ولا نعلم إلا حقاً أو باطلاً؛ فما أشبه الحق فلا يخلو من أن يكون حقاً أو باطلاً؛ فالباطل لا يحل الحكم به، وإن كان حقاً فلا يجوز أن يقال في الحق: إنه أشبه طبقته ونظرائه بالحق، لكن يقال في الحق: إنه حق بلا شك، ولا يجوز أن يقال فيه يشبه الحق».

وهكذا يثبت في نظر ابن حزم أن القياس باطل وأن هذه الرسالة زائفة؛ ولكن ابن حزم يضيف أن الرسالة التي تصح عن عمر هي التي أرسلها إلى شريح يقول له فيها «أن أقضِ بما في كتاب الله تعالى، فإن لم يكن في كتاب الله فسنّة رسول الله ﷺ؛ فإن لم يكن في كتاب الله ولا سنّة رسوله (ﷺ) فاقضِ بما قضى الصالحون! فإن لم يكن في كتاب الله ولا سنّة رسول الله، ولم يقضِ به الصالحون، فإن شئت فتقدم وإن شئت فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيراً لك، والسلام»[180]؛ وهذا يمثل في نظر المفكر الظاهري إدانة ضمنية للقياس.

عمر وابن عباس:

ومن المفيد أيضاً أن نقف على قضية دية الأصابع المكسورة والتي كان لنا أن ذكرناها في الفقرة السابقة؛ فإن ابن حزم يذكرنا بأن أصحاب القياس يحتجون «بما ذكرنا في قوله تعالى «فاعتبروا» بما روى عن ابن عباس من قوله في دية الأصابع: «ألا اعتبرتم ذلك بالأسنان، عقلها سواء وإن اختلفت منافعها؟»، قال أبو محمد: وهذا لا حجة لهم فيه لأن ابن عباس إنما أراد بقوله: هلا اعتبرتم، أي: هلا تبينتم ذلك بالأصابع فاستبنتم، لأن العبارة عن الشيء هو ما يتبين به الشيء، أي: هلا تبينتم أن اختلاف المنافع لا يوجب اختلاف الديّة. ويذكر الفقيه الظاهر أن «هذا نص جلي من ابن عباس على إبطال القياس والعلل الموجبة عند القائلين بالقياس لاستواء الأحكام». ومن ناحية أخرى إن ابن عباس «لم يجعل

---

(180) الإحكام جـ 7 ص 148 - 149.

الأصابع أصلاً للأسنان يقاس عليه، ولا جعل أيضاً الأسنان أصلاً للأصابع يقاس عليه، بل سوى بين كل ذلك تسوية واحدة (. . .) بل النص ورد أن الأصابع سواء، والأسنان سواء»[181].

وبهذه المناسبة يتحدث الفقيه الظاهري عن مجلس مناظرة جمع كثيراً من الناس. وجرت أثناءه مناقشة مع كبير أصحاب القياس، ولعله الباجي، ولعل ذلك أيضاً كان في بلاط ابن رشيق في ميورقة، فقال لخصمه: «إن القياس عند جميع القائلين به، وأنت منهم، إنما هو رد ما اختلف فيه إلى ما أجمع عليه، أورد ما لا نص فيه إلى ما فيه نص، وليس في الأصابع ولا في الأسنان إجماع، بل الخلاف موجود في كليهما؛ وقد جاء عن عمر المفاضلة بين دية الأصابع وبين دية الأضراس؛ وجاء عنه وعن غيره التسوية بين كل ذلك، فبطل ههنا رد المختلف فيه إلى المجمع عليه، والنص في الأصابع والأسنان سواء؛ ثم من المحال الممتنع أن يكون عند ابن عباس نص ثابت عن النبي ﷺ في التسوية بين الأصابع والأضراس، ثم يفتي هو بذلك قياسياً»[182].

وفي موضع آخر، يورد ابن حزم أخباراً أخرى بإسناد كامل يرفعه إلى جماعة من الصحابة، سواء فيهم عمر وأبو هريرة وابن عباس وابن مسعود وابن عمر، وأخيراً معاوية[183]، يفعل ذلك مستهدفاً دائماً إبطال استعمال الرأي والقياس، معتبراً إياه النتيجة الحتمية للتخلف الذي كان وضع العالم الإسلامي يسير فيه من سيء لأسوأ. ولقد استخدم كذلك حجية التابعين في المشكلة، سواء في الربط بين القياس وإبليس أو لتسجيل تفوق سنّة النبي على هذا النمط في التعليل[184]. ولقد قدم

(181) السابق جـ 7 ص 77 - 78.

(182) السابق جـ 7 ص 78.

(183) السابق جـ 8 ص 25 - 31.

(184) جـ 8 ص 32 - 33.

مؤسسي المذاهب، ولا سيما أبو حنيفة ومالك، على أنهم من مبطلي القياس؛ «فإن وجد لهذين الرجلين بعد هذا القول منهما قياس فهو اختلاف من قولهما، وواجب عرض القولين على القرآن والسنّة، فلأيهما شهد النص أخذ به، والنص شاهد لقول من أبطل القياس على ما قدمنا، لا سيما وهذان الرجلان لم يعرفا القياس الذي ينصره أصحاب القياس من استخراج العلل وترجيحها». والحق أن ابن حزم لم يلجأ إلى الرأي إلا في حدود ضيقة للغاية، ومع ذلك أحاط نفسه باحتياطات كثيرة في استعماله كيما يبين ما يخفيه من مخاطر في الخطأ[185].

ويثور الفقيه الظاهري أخيراً على خصومه الذين يقولون بأن رفض القياس هو عمل الخوارج والمعتزلة، ويجيب عن ذلك بأن ليس هنا حجة أصلاً وبأن هؤلاء المعتزلة، شأنهم شأن الخوارج، منقسمون في هذه المشكلة ويذهب إلى حد تقديم حالات قياس منسوبة إلى بعض منهم، وتأتي نتائجها فجة وبدائية ومضحكة[186].

2 ـ تسويغات عقلية:

عن النظريات المختلفة المتعارضة:

بالنسبة للفقرة السابقة من الدراسة يمكن تأكيد أن المسلك العقلي لم يكن غائباً، بمعنى أنه كان يتدخل ليساعد على تأويل مناسب لهذا النص أو ذاك ولرفض تأويل الخصم عندما يتبين أنه يلتزم بصفة مبالغ فيها دعواه الخاصة، وأخيراً ليقود استدلالاً صادراً عن مجموع التأويلات بطريقة عقلية ومنطقية. بيد أننا في هذه الفقرة سوف نشهد العقل ـ ولا عمدة له إلا وسائله الخاصة ـ يتدخل بمفرده لتصحيح وظيفة القياس أو لتخطئتها، في مجال الشريعة. ولا ريب أنه ليس المطلوب أن نستسلم بكل حرية ودون

---

(185) السابق جـ 8 ص 36.

(186) السابق جـ 7 ص 203 - 204.

التزام بهدف معين لمغامرة العقل؛ فتلك لذة لم يستطع أن يتعرفها أي فقيه مسلم، بل حتى يهودي أو نصراني، دون أن يتنكر بنفس القدر لموضوع رسالته وروحها وهدفها. ولما كان من واجب كل فقيه في الشريعة أن يأتي بالحجة على شرعية دعواه، وهي الحجة القائمة على تأويل مقبول، إن لم يكن يقينياً، لمعطاة نقلية، بل كذلك أن يأتي بالشاهد الواضح على مشروعية هذا التأويل، لما كان الأمر كذلك فإن الجهد المبذول سوف ينصرف أساساً إلى التسويغ المنطقي.

ومن هنا نجد أن جميع الأدوات والمناهج سوف تعمل متعاونة، بدءاً من مجرد الدليل البدهي، على تفاوت في صقله ونضجه، حتى التركيب القياسي المنطقي الأشد تعقداً والأكثر كمالاً، ومروراً بالقياس ذاته، بطبيعة الحال، وهو الذي يتعلق الأمر على وجه التحديد بالتدليل على صحة استعماله.

ويهتم ابن حزم في كتابه (التقريب)، ومنذ مدخله، بتحديد ما يقصد من هذا المنطق في جهده لإقناع خصمه؛ فلا يصح أن يتجاهل هذا الخصم - في رأي ابن حزم - التعريفات المحددة والمتنوعة للقول، ونظام تنسيق الأشكال المختلفة للبناء، وطريقة سوق المقدمات المنطقية لتستنبط منها النتائج الخاصة بإثبات البرهان. وعليه أن يعرف أيضاً أن من بين هذه النتائج ما هو صادق صدقاً عاماً وأن عليه أن يميزه عما يكون تارة صادقاً وتارة زائفاً، أي أن يميزه عما لا يمكن أن يؤخذ في الاعتبار من النتائج[187].

وعلى الصعيد العام للتسويغ العقلي للقياس، بالمعنى الصحيح، سوف نجد أنفسنا أمام ستة مواقف مبدئية مختلفة، تبعاً لما إذا كنا نعالج قياساً عقلياً محضاً أو قياساً شرعياً، من حيث علاقاتهما المتبادلة ومن حيث

---

(187) التقريب ص 10.

مشـروعيتهما الخـاصة. والمـوقف المبدئي الأول هـو موقف الشـوكـاني (1834/1250) الذي يعد بين أشد الناس تطرفاً في نفي القياس؛ فهو في كتابه (إرشاد الفحول) لا يقتصر على إنكار صحة كل قياس فحسب، بل «سلك مسلك أن الأصل عدم حجية القياس وأنه ليس على نفاة القياس أن يقيموا دليلاً على حجيته، وهم في مقام المنع، أي طلب الدليل من مثبتيه، وعلى مثبتي حجيته إقامة الدليل»[188].

والموقف الثاني هو موقف ابن حزم، وهو يفرق بوضوح بين القياس العقلي المحض، وهو الذي يتصور عقلاً، إن صح التعبير، وبين القياس الفقهي الذي ليس كذلك؛ وفي كلتا الحالتين يريد الفقيه الـظاهري أن يسوق الدليل النقلي الذي سبق أن رأيناه في الفقرة الماضية، كما يسوق الدليل العقلي الذي سوف نعرضه في هذه الفقرة[189].

بيـد أننا منـذ الآن نستطيـع أن نتحـدث عن محـاولـة الـزركشي (1392/794)، مع ما ينبغي من التحفظ، وهي المحاولة التي جاءت في كتابه (البحر)، والتي تعمل على التقليل من دور العقل في رفض القياس عند ابن حزم؛ فابن حزم، وهو يعترض على مثبتي القياس، إنما يقول

---

(188) نقلاً عن خلاف في مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ص 25؛ ولمزيد من التفصيل إرجع إلى إرشاد الفحول لهذا القاضي الزيدي المعتزلي من صنعاء. والواقع أن الفصل الثاني: (في حجية القياس) يقدم لنا التحديدات التـالية: فأصـحاب القياس يقدمون في الاحتجاج لدعواهم حججاً عقلية لا تقوم الحجة بشيء منها، أعني أن النصوص المحدودة في جوهرها لا يمكن أن تحكم الحالات غير المحدودة في حياتنا. والشوكاني لا يهتم في الإجابة عنها إلا لكي يقول: إن الله أكمل دينه وبين كل شيء في القرآن وفي السنّة، سواء في ذلك الأصول العامة أو التفصيلات. وفي مقابل ذلك اعتنى بتفنيد استدلالاتهم، واحداً واحداً، حين كـانت تعتمد على القـرآن والسنّة وإجمـاع الصحابة أو إجماع العلماء في كل عصر. وهو يقول بأنه إذا كان هؤلاء العلماء ملزمين بتقديم استدلال صحيح، فإن خصومهم قـد أعفوا من ذلك كلية، حيث كانوا في موقف النفي (السابق ص 199 - 204).

(189) التقريب ص 168 - 171.

ببساطة ـ حسب ما يقول الزركشي ـ: إنه لا حاجة إلى اللجوء إلى هذه الطريقة ما دامت نصوص القرآن والسنّة قد نصت وحلت جميع الحالات الممكنة والواقعية. ويقول أيضاً ـ تبعاً للزركشي ـ بأن القياس الفقهي الديني كان ممكناً، ولكن قبل أن ينزل الله الآيتين اللتين تبعدان عن الدين كل فكرة عن الحرج أو التكليف الثقيل[190]؛ وهو دعوى يرى الراوي بحق أنها غريبة وطريفة[191].

هذا الموقف الأخير المنسوب إلى ابن حزم، إن استطعنا أن نحوطه ببعض التحديدات، منسوب أيضاً إلى شيخه داود (883/270)، مؤسس المذهب الظاهري؛ والحق، كما يقول القاضي عبد الوهاب ـ نقلاً عن الزركشي[192] ـ أنه قد يكون اعتبر إمكان التعبد بطريق القياس، ولكنه أمسك عن القول بهذه الدعوى والأخذ بها، نتيجة عدم وجود دليل قاطع كلية؛ ومع ذلك يرى الشيرازي (1083/476) أن الإمام قد ذهب إلى حد تصور أن الشرع قد حرم القياس فعلاً وأنه كذلك قد حظره صراحة[193].

والموقف الرابع هو موقف النظام (توفي بين 835/220 و 844/230)، وهو أول من أباح إنكار القياس، على ما يقرر الزركشي[194]. ومن المقرر بصفة عامة أنه هو الذي استهل هذه الطريق للمعتزلة الآخرين من أمثال جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومحمد بن عبد الله الإسكافي، من مدرسة بغداد، وكذلك لبعض الشيعة الإمامية، على ما يحدده الفقيه الحنبلي ابن عقيل[195]؛ وبالنسبة إلى هذه الدعوى، فإن القياس ليس طريقاً إلى معرفة

---

(190) البقرة / 185، والحج / 78.

(191) البحر ورقة 271 وجهاً.

(192) السابق ورقة 270 وجهاً.

(193) الوصول ورقة 52 وجهاً.

(194) البحر ورقة 269 ظهراً؛ مرّ بنا أن الباجي أثبت أنه أول من شك في حجية الإجماع من جهة الحديث. أنظر أعلاه ص 196 و 202.

(195) كتاب الجدل ص 192، الفقرة 68.

أحكام الشرع، والعقل يمنع خلاف ذلك[196].

ونصل أخيراً إلى الموقفين الخامس والسادس، وهما موقفا أصحاب القياس الفقهي؛ والباجي يذكر أن الأصم (925/313) المحدث والمريسي (833/218) الحنفي، وبعض الفقهاء ـ الذي يقرر الشيرازي أنـه الشافعي أبو بكر الدقاق (1002/392)[197] ـ يقولون جميعاً بـأن القياس الفقهي «يجب المصير إليه من جهة العقل، والسمع قد ورد بتأكيد إيجاب العقل، ولو لم يرد لاكتفى بإيجاب العقل لذلك»[198].

والباجي يرد، على طريقة الشيرازي الشافعي[199] تماماً، بأن أكثر الفقهـاء والمحصلين لعلم هذا الباب قد ذهبوا إلى «أن جهة العلم بوجوبه والتعبد به السمع من الكتاب والسنّة، وإجماع سلف الأمة، دون دلالة العقل»[200].

أ ـ مسلك الباجي:

هذه المواقف الستة ترتد في الواقـع إلى ثلاثة أساسية، أولها موقف النظام الذي يتبعه المعتزلة في بغداد والإمامية، ثم بعد ذلك موقف مجموعة صغيرة من الفقهاء لا يمكن الشك في تمسكهم بالسنّة، حيث إنهم ينتمون إلى مذهب أهل الحديث أو إلى المذهب الشافعي والحنفي، وأخيراً موقف داود وتلميذه ابن حزم؛ وعلى هذا النسق يعرض الباجي آراءهم الخاصة لكي يفندها، وهونسق لا نجد أي سبب لتعديله.

---

(196) أنظر إحكام ورقة 61 ظهراً، وأنظر كذلك الوصول ورقة 52 وجهاً.

(197) الوصول ورقة 52 وجهاً.

(198) إحكام ورقة 64 ظهراً.

(199) الوصول ورقة 52 وجهاً.

(200) الإحكام ورقة 64 ظهراً، وقارن تصنيفنا بتصنيف الزركشي (المرجع السابق ورقة 271 وجهاً)، وهو منسوب إلى الفقيه الحنفي الدبوسي (1039/430)؛ ولما كان قد اقتصر على نفاة القياس فقد وزعهم على أربع مجموعات.

أ[1] ـ رفض دعاوى النظام:

يقرن الفقيه المالكي، إلى مجموعة النظام، مؤسس المذهب الظاهري، داود، على الأقل في النصف الأول من دعواه أي عندما يثبت «أن التعبد بالقياس محال، وأنه غير جائز ورود الشرع به؛ وقال داود وابنه: يجوز ورود التعبد به من جهة العقل ولكن الشرع لم يرد بإطلاقه، وقد ورد بحظره»[201].

والباجي فيما يقدم من استدلال يرفض به هذه الدعوى يرى «أنه ليس في التعبد بالقياس وجه من وجوه الإحالة يعلم بضرورة من تجويز الجمع بين الضدين، وكون الجسم الواحد في وقت واحد في مكانين، وكون الخبر الواحد صدقاً كذباً، وغير ذلك مما يعلم استحالته بضرورة، ولا وجه من وجوه الإحالة المعلومة بالنظر والاستدلال من كون القديم محدثاً، والمحدث قديماً، وقلب الأشياء عن حقائقها، وإخراج الأشياء عن صفات أنفسها، وما لم يكن فيه وجه من وجوه الإحالة وجب أن يكون جائزاً»[201]؛ وينتهي بذلك إلى أن من الممكن عقلاً أن تجيز الشريعة صحة استعمال القياس، وذلك هو الطريق الوحيد في نظر الباجي وجمهور الفقهاء لإثبات صواب هذا الضرب من التعليل.

المصلحة والقياس:

والاعتراض الأول الذي ساقه النظام وجماعته يقوم على القول «بوجوب الأصلح[202] في باب الدين. [فـ] إن الله سبحانه لما لم يتعبد خلقه بالقياس، بل منع منه، علمنا بذلك أن منعه وحظره هو الأصلح، وأن إطلاقه مفسدة لهم وضرر عليهم، ولا يجوز على الباري تعالى استفساد خلقه»[201].

(201) أنظر إحكام ورقة 61 ظهراً، وانظر كذلك الوصول ورقة 52 وجهاً.

(202) لتحديد هذه الفكرة عند النظام أنظر ر. برونشفيق: Muᶜ tazilisme, p. 10.

والتعقيب الأول من الباجي كان مثيراً للدهشة من مالكي ميال عادة إلى إعمال مبدأ المصلحة العامة (الاستصلاح)؛ إنه يواجه الخصم بضرورة أن يقدم «الدليل على وجوب فعل المصلحة على الباري»[203]، وهو لا يلح على هذه المسألة، إذ يذكر أنه قد عالجها في كتابه (أصول الديانات)، وهو الكتاب الذي لا نعرف للأسف غير اسمه؛ بيد أن موقفه يصبح أكثر قوة حين يقول لخصومه عن دعواهم الخاصة: «إن هذا إنما يثبت لكم بعد أن تبينوا أن الباري تعالى منع خلقه من القياس ولم يتعبدهم به»[203]. ويخلص من ذلك إلى قوله: «ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن يعلم الباري تعالى المصلحة في تعبد الأمة بالقياس فيما تعبدهم فيه بالقياس، ويعلم المصلحة في التعبد بالنص فيما تعبدهم فيه بالنص، كما قد تعبد في بعض الأحكام بنص القرآن وفي بعضها بنص السنّة، لما علم من المصلحة في التعبد بكل واحد منهما بما تعبّد به»[204].

ويتمثل الاعتراض التالي في شكل قياس فرضي قالوا: «لو كان الحكم بالقياس مصلحة لكان حسناً؛ فإذا نهى عن الحكم به فيما أمر فيه بالحكم بالنص كان نهيه قد تناول الحسن، وذلك مستحيل على الباري»[205].

والعنصر الأول في إجابة الباجي يستمد قوته من السابقة التي تعتمد على خبر الآحاد، قال: «إن هذا يبطل بالسنّة الواردة من طريق الآحاد، فإنه قد أمر بالحكم بها ما لم يمنع من ذلك نص قرآن أو إجماع، ومنع من الحكم بها إذا عارضها الكتاب والإجماع؛ ولم يجب لذلك أن يقال: إن نهيه قد تناول الحسن، وكذلك في مسألتنا مثله»(*). ومن ناحية أخرى

---

(203) أنظر إحكام ورقة 61 ظهراً وانظر كذلك الوصول ورقة 52 وجهاً.

(204) إحكام ورقة 61 ظهراً و 62 وجهاً.

(205) إحكام ورقة 62 وجهاً.

(*) حتى هنا نص الباجي، والإضافة التالية لم نعثر عليها في سياق النص، فاكتفينا بترجمتها =

يضيف الباجي أن اللجوء إلى القياس يكون خيراً حيث يرى الله أنه مصلحة، ويكون شراً حيث يرى الله أنه مفسدة.

بيد أن خصم الباجي يرد ذلك بقوله: «إن العبادات مبنية على المصلحة، وحوش العباد إلى الطاعة واجتناب المعصية، وذلك أمر لا سبيل إلى معرفته إلا بتوقيف علام الغيوب، وإنما طريق القياس غلبة الظن، فلا مدخل له في المصالح»[206].

المصلحة وتعيين أبي بكر بالقياس:

وبعد أن حاول الباجي أن يرد دعوى خصمه باعتبارها لا تقوم على أساس من الصحة: «لم قلتم أولاً: إنه يستحيل على الباري تعالى التكليف إلا للاستصلاح؟، وما دليلكم عليه؟» بعد ذلك نجد الباجي يقرر بدوره «أنه لا يمتنع أن يكون المقصود بالتعبد الاستصلاح، ويعلم المصلحة في ترك النص على العبادة، ويكل ذلك إلى اجتهاد المكلف، كما وكل تعيين الإمام والقاضي والسعاة وأصحاب الجزية(*) إلى اجتهاد المكلف، وعدل عن النص على ذلك لما علم فيه من المصلحة في ترك النص عليه»[206].

فهذا إذن جانب فقيهنا المالكي، بيان على حظ من البراعة، وإن كان بعيداً عن أن يكون مقنعاً، حتى في نظر قسم كبير من أهل السنّة. والواقع أن المسلم السنّي في مناظراته مع الشيعة، أصحاب دعوى تعين علي بصريح النص عن النبي، يرى من العناصر الأساسية في اعتقاده أن القرآن وكذلك السنّة والإجماع قد صمتت صمتاً مطلقاً بإزاء هذه النقطة، وأن تعيين الخليفة الأول أبي بكر كان مؤسساً فقط على القياس، على ما سبق أن

= (المترجم). وفي نسخة الأسكوريالْ ما نصه: «وجواب ثانٍ وهو أن الحكم بالقياس إنما يحسن في ما علم الباري ـ تعالى ـ أن الحكم به فيه مصلحة ويقبح في ما علم الباري أن الحكم به مفسدة» (المؤلف).

(*) كذا أوردها المؤلف اعتماداً على نسخته من إحكام الفصول، وفي نسختنا جاءت العبارة (وأصحاب الحرب). والتصحيف واضح بين الصورتين (المترجم).

(206) انظر البيان 205.

رأيناه مفصلاً في الفقرة السابقة. وفضلاً عن ذلك فإن هذه الدعوى تثير دهشة أي إنسان، إن كان لديه شيء من الحسّ النقدي؛ فهو لن يفهم مطلقاً لماذا أطنب القرآن، على الأقل، في نقاط مفصلة كالإجراء الذي ينبغي أن يتبع في حالة القذف، على حين ظل ممسكاً عن الحديث في مسألة تمسّ أكثر المصالح عموماً.

ويقدم الحنبلي ابن تيمية (1328/728) في كتابه (منهاج السنّة النبوية) بياناً أكثر دقة من بيان الباجي؛ إنه في تفنيده لدعوى الإمامية تعيين علي بصريح النص عن النبي يقول: «والنبي ﷺ قد أخبر أمته بما سيكون، وما يقع بعده من التفرق؛ فإذا نص لأمته على إمامة شخص يعلم أنهم لا يولونه، بل يعدلون عنه ويولون غيره يحصل لهم بولايته مقاصد الولاية، وأنه إذا أفضت النوبة إلى المنصوص حصل من سفك دماء الأمة ما لم يحصل قبل ذلك، ولم يحصل من مقاصد الولاية ما حصل بغير المنصوص، كان الواجب العدول عن المنصوص»[207].

قياس وعلم يقيني:

ويتيح الاعتراض التالي للفقيه المالكي أن يعود مرة أخرى إلى مشكلة الاجتهاد؛ فقد لفتوا نظره إلى أنه «إذا لم يكن القياس موصلاً إلى العلم والقطع لأن موجبه هو حكم الله تعالى، كان القائس مقدماً على الحكم بغير علم».

وتركز إجابة الباجي على «أن الذي يجب في حكم التكليف الذي يصح معه الفعل أو الترك أن يكون المكلف عالماً بما كلفه، أو في حكم العالم به، وممن يصح منه الوصول إلى معرفته؛ وإذا كان ذلك كذلك فلا

(207) منهاج السنّة جـ 1 ص 384؛ ولدراسة مجموع الأسس التي يقوم عليها الإلزام الديني للإمامة بصفة عامة وإمامة الخلفاء الراشدين بخاصة، أنظر هنري لاووست في Essai, pp. 279 - 283.

فرق بين أن يقول لنا تعالى: «حرمت عليكم التفاضل في البر»، في صحة امتثال الفعل وتركه، وبين أن يقول: «حرمت عليكم التفاضل في البر، لأنه مقتات جنس، فقيسوا عليه كل مساوٍ له في صفته»؛ فكلا الأمرين يصح امتثاله وتركه»[208].

«وكذلك إذا دلنا بغير القول والنص، فقال لنا: متى حرمت عليكم الخمر وبيع البر متفاضلا، فقد علقت حكم التحريم على معنى فيه، وكلفتكم الاجتهاد في طلب ذلك المعنى الذي علقت التحريم عليه، وأمرتكم باعتبار حاله بالتقسيم والنظر في الأصول، وأسقطت عنكم المأثم في خطأ ذلك المعنى الذي علقت عليه الحكم، وجعلت لكم على اجتهادكم أجراً؛ وإن أصبتموه جعلت لكم أجرين للاجتهاد والإصابة، والفرض الذي أوجبته عليكم هو الاجتهاد في طلب ذلك المعنى»[209].

ويقول الفقيه المالكي: «والذي ذهب إليه القاضي أبو بكر [الباقلاني (1012/403)] رحمه الله في أن كل مجتهد مصيب لا يلزم أيضاً عليه ما ذكرتم، لأنه إذا اجتهد على قوله فقد أدى الواجب الذي عليه، وعلم ذلك فلا يقدم على الحكم إلابعلم، فبطل ما قالوه»[210]. وأيضاً: «فلا معنى لقولهم: إن القياس مقدم على الحكم بغير علم، وهذا كالشاهدين اللذين يجب علينا الاجتهاد في عدالتهما والحكم بأقوالهما، إذا غلب على ظننا

---

(208) مسألة الفرق بين أداءين تتصل بالربا الذي حرمه القرآن وحرمته السنّة، «وهو يقع أساساً في الحديث الذي يحدده على طائفتين كبيرتين من الأموال، الذهب والفضة من ناحية، وهما النوعان الثمينان اللذان يستعملان أساساً مشتركاً لتحديد الأسعار؛ ويقع من ناحية أخرى على أربع مواد من المأكولات هي: القمح والشعير والتمر والملح» (هنري لاووست في: (La politique de Gazâlî pp. 306 - 7) وكذلك فإن «بيع سلعتين من نوع واحد لا يجوز إلا بشرط المماثلة في الأداء، والنسيئة في الحالتين حرام لأنها قد تؤدي إلى التفاضل في الأداء، بالتعلل بالفرق الزمني. (السابق: p. 307).

(209) إحكام ورقة 62 وجهاً.

(210) إحكام ورقة 62 ظهراً.

صدقهما، وإن جاز أن يكونا كاذبين عند الله؛ ولا نأثم بذلك، ولا نكون مفرطين»[211].

المصلحة وتدخل القياس في العبادات:

ويتساءل الخصم، ولعله النظام، عما إذا كانت هنالك مصلحة، أية كانت، للمسلمين في أن يؤدوا عباداتهم لله معتمدين على القياس وحده. ويجيب الفقيه المالكي بالنفي عندما يقلب الحجة على الخصم ليسأله عن المصلحة في تحريم القياس، أو في فرض عبادات كصوم رمضان، أو جعل صلاة الظهر أربع ركعات والمغرب ثلاثاً والصبح اثنتين؛ ولكن تأتي إجابته بالإيجاب حين يؤكد للخصم أنه وحده الذي يقول بأن وجه المصلحة لا يعرف إلا بنص، وعندما يقصد في وضوح إلى أن المالكية بخاصة يقولون بفكرة المصلحة بالنسبة إلى المعاملات التي نظمها الشرع.

والاعتراض التالي يربط المصلحة بالعلة، فقد «استدلوا على إحالة التعبد بالقياس بأن القائسين قد اتفقوا على أن القياس لا يصح إلا بعلة مدلول على صحتها بنص، أو استدلال بتأثير أو تقسيم، أو غير ذلك؛ قالوا: ومحال تعليق الحكم على علة، هي طعم أو شدة، لأن العلة في التعبد بالعبادة هي المصلحة؛ فلو نص على العلة لنص على المصلحة، دون الطعم والشدة، ولو ذكر أن العلة هي المصلحة لم يمكن القياس عليها، لأنه لا يعلم كونها مصلحة في غير ما ورد النص به».

ومرة أخرى يقلب الباجي الحجة على خصمه، مطالباً إياه أن يبرهن له على أن الحكم معلق بالمصلحة وحدها. ومن ناحية أخرى يحدد الباجي أنه «لا علة لشيء من الأحكام الشرعية في الحقيقة، لأن العلة ما ثبت الحكم بثبوتها وانتفى بانتفائها؛ وإنما هذه أمارات وعلامات، وإن سميت عللاً فعلى سبيل المجاز والاتساع، لأنها قد تنتفي ويبقى الحكم، ولا

---

(211) إحكام ورقة 62 وجهاً.

يستحيل أن يجعل ما ليس بعلة للحكم دليلاً عليه كالمحدث الذي يدل على الفاعل، وإن لم يكن علة لوجوده؛ فلا يمتنع على هذا أن يجعل الطعم علامة لتحريم التفاضل في البيع، والشدة المطربة علامة على تحريم الشراب»؛ ومن ناحية أخرى يقول الباجي لخصومه: «إن اعتلالكم يقتضي ألا يرد شرع بتعليل حكم؛ وقد ورد ذلك في القرآن والسنّة؛ قال الله تبارك وتعالى: ﴿كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾، وقال تعالى: ﴿إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا﴾، وقال الرسول ﷺ: «إنما نهيتكم لأجل الدافة»[212].

ويذكر الخصم «أن أفعال الباري تعالى وتعبده لِما يتعبد به مبني على الحكمة التي لا بدّ أن يكون إلى معرفتها سبيل؛ وتعليق تحريم البيع متفاضلاً بالطعم، وتحريم الشراب بالشدة المطربة، لا طريق لنا إلى تعرف وجه الحكمة والمصلحة فيه؛ وليس تعليق الحكم على هذه الصفة بأولى من تعليقه على سائر صفات البر والشراب، لأنه ليس بين هذه الصفة وبين هذا الحكم تعلق بعقل؛ ولذلك صح وجودها قبل ورود الشرع، وبعد النسخ مع عدم هذه الأحكام؛ ومن حكم الدليل ألا يعرى من مدلوله»[213].

والباجي في إجابته يحاول إقناع خصمه بأن اعتراضه إن صح بالنسبة إلى القياس، فهو أيضاً صحيح بالنسبة إلى النص، قال: «إن هذه العلل الشرعية إنما هي أمارات للحكم بتقرير الشرع، وورود التعبد بذلك يدل على المصلحة في الجملة مع تسليم القول بالمصالح، كما أن الحكم إذا علق على الاسم العلم أو المشتق كان ذلك الاسم علامة لذلك الحكم بتقرير الشرع، ويدل ورود التعبد به على كون المصلحة به في الجملة، لا على عين المصلحة؛ فلا فرق بين المعاني والأسماء في هذا الباب، ولا

---

(212) الموضع السابق. والمؤلف لم يذكر الآيتين والحديث، وإنما أحال إلى ما سبق؛ وقد نصصنا عليها اتباعاً لنص الباجي، وهو أعون للقارىء العربي (المترجم).

(213) إحكام ورقة 62 ظهراً. والآيتان على التوالي: الحشر /7 ـ التوبة /28.

فرق بينهما أيضاً في أن المعاني لا تنفك من الأحكام التي علقت عليها مع بقاء الشرع على ما استقر عليه، سواء كانت منصوصاً عليها أو ثابتة بفحوى خطاب، أو باعتبار تأثير، أو تقسيم، أو غير ذلك من الأدلة على صحة العلل كالأسماء إذا علقت عليها الأحكام؛ فأما قبل ورود الشرع، أو بعد ورود النسخ، فإنها تجري في ذلك مجرى الأسماء التي لا يتعلق بها حكم قبل ورود الشرع، وينتفي عنها بعد النسخ، ولا يدل ذلك على استحالة تعليق الحكم عليها مع ورود الشرع به؛ وأما أدلة العقول فإنه لا يصح أن تعرى من مدلولاتها لوجه هي في العقل عليه، بخلاف الأسماء والمعاني التي لا تكون أدلة إلا بتوقيف على ذلك»[214].

القياس ونظرية تكافؤ الأدلة:

والاعتراض التالي، مع أنه داخل في سابقه، جد مفيد، إذ هو ينشىء، شأن إجابة الباجي عليه، صيغة أكثر دقة وتفصيلاً، قالوا: «إنه لو جاز أن يجعل بعض صفات الأصل علة لم يكن بأن تكون علة للحكم أولى من غيرها من الصفات؛ وهذا يوجب تكافؤ الأدلة»؛ وقد دفع هذا الاعتراض الباجي إلى أن يؤكد خطأه، «لأن الصفة المتعلقة بالحكم لم تكن علامة عليه، من حيث كانت صفة للأصل، وإنما كانت علامة عليه بتقرير الشرع والاستدلال، كما تصير علة بالنص على أنها علة، وكما يصير الاسم علامة للحكم إذا علق به، وإن كان يجوز أن يكون للمسمى تسميات كثيرة؛ ولا يجوز أن يقال: ليس بعض تسميات المسمى بأن يكون علماً على الحكم بأولى من غيرها، وعلى أنه يجوز أن يتقاوم وصفان في تعلقهما بالحكم، فيثبت الحكم الواحد في الأصل بعلتين أو أكثر من ذلك». وعلى الرغم من الجهد الجدير بالحمد لفقيهنا المالكي في ترتيبه للمشكلات التي يناقشها، فإنه كثيراً ما يكرر نفسه؛ وليس ذلك لأنه يبتعد

(214) إحكام ورقة 62 ظهراً ـ 63 وجهاً.

مؤقتاً عن هذا المنطق الأرسطي، ولكن لاهتمامه الدائم بأن يعيد ذكر مجالس المناظرة التي كان يناقش فيها الظاهرية، بما فيهم ابن حزم والمتمسكون بدعاوى المعتزلة بل والمحدثون الذين لا ينتمون إلى مذهب محدد، على وجه الخصوص. ومع أننا قد تبنينا خطة الباجي ذاتها، على أمل أن تستعيد بأقصى ما يمكن من الصدق ذلك الجو الجدلي، فإننا لم نذكر أقوال الخصم المكررة إلا حين يتيح للباجي فرصة يقدم فيها تحديدات إضافية ومفيدة.

ومن ذلك استدلالهم «بأن الحاكم بالقياس يخبر عن الله تعالى أنه حرم النبيذ للشدة المطربة، وأنه حرم التفاضل في البر للطعم والاقتيات، ولا يجوز الإخبار عن الباري تعالى بالقياس».

ويعود الفقيه المالكي مرة أخرى إلى الأساس الإلٓهي لهذه الطريقة في التعليل، فيقول: «إننا إنما نخبر عن ذلك كله بإخبار الله لنا به، إذ دلنا على صحة القياس، وتعبدنا به، وأمرنا أن نحكم بموجبه، وجعل العلة التي يستدل بها علامة لنا على الحكم من تحليل أو تحريم؛ فكل قائس على الوجه الذي أبيح له القياس يخبر عن الله تعالى بما جعل له من الأدلة على الحكم، وأمره بالاقتداء بها، كما يخبر عنه تعالى بما ظهر على لسان رسوله ﷺ من السنن التي أمرنا باتباعه فيها ومن أفعاله التي جعلها علامة على إباحة الفعل لنا وإطلاقه أو على وجوبه؛ فمتى نهانا ﷺ عن التفاضل في البر، ودل الدليل على أن المعنى الذي جعل علماً على التحريم في التفاضل هو الطعم والاقتيات، وجب المصير إلى ما دل عليه الدليل، وكان بمنزلة أن يقول: حرمت عليكم التفاضل في البر، لأنه مطعوم مقتات»[215].

وعندما يقولون بأن أفعال الباري تخضع بالضرورة لوجوب الأصلح، يفترض الباجي أنه لا يمتنع أن يعلم الباري تعالى المصلحة في ترك إظهار

---

(215) إحكام ورقة 63 وجهاً.

العلة والعلامة التي علق عليها الحكم، «كما علم المصالح في إجمال الألفاظ في بعض المواضع، وقد كان قادراً على تفصيل ما أجمل وتبيينه (. . . .)؛ ويحتمل أيضاً أن يكل ذلك إلى اجتهاد المجتهد، ليحصل له الأجر باجتهاده في طلب علة الحكم»[216].

القياس يثبت وينتفي بالقياس:

والاعتراض التالي ينتمي إلى المنطق الصوري، وهو يعمد إلى إثارة تناقض داخلي في آلية القياس. لقد «استدلوا باتفاق القائسين على أنه لا بدّ من إثبات علة الحكم، وأنه لا سبيل لنا إلى إثبات العلة، لأنه لا يخلو أن يكون طريق العلم بثبوتها النص عليها أو الإجماع أو قضية العقل أو القياس؛ فإذا لم يكن في ثبوتها نص ولا إجماع ولا قضية عقل، ولم يجز أن تثبت بقياس لها على علة أخرى، فإن القياس لا يثبت بالقياس، لم يكن إلى العلم بمعرفتها سبيل».

ورد الباجي يدفع قصر البحث العلمي على أربع طرق، هي التي سبق إيرادها، ويذكر أن من التعليل «ما يثبت بفحوى الخطاب ومفهومه، وما يثبت بضرب من الظاهر، واقتداء بفعل الرسول ﷺ؛ فلا يمتنع أن تثبت هذه العلة بضرب من الظاهر، أو بالتأثير والتقسيم، وشهادة الأصول، وأن يجعل ذلك دليلاً لنا على الحكم وطريقاً إلى معرفته».

ويرد الفقيه المالكي على الخصم استدلاله بقوله: «إن إبطالكم للقياس لا يخلو أن يكون بنص، أو توقيف غير محتمل، أو بإجماع، أو بقضية عقل، أو بقياس؛ وقد علم أنه لا نص في ذلك، ولا إجماع، ولا قضية عقل؛ فلم يبق إلا أن تنفوه بقياس، وهذه مناقضة»؛ ثم يضيف: «إنه لا يمتنع أن تثبت علة القياس بضرب من القياس داخل في جملة القياس، كما نعلم أننا نعلم صحة النظر بضرب من النظر داخل في جملة

---

(216) إحكام ورقة 63 وجهاً وظهراً.

النظر»[217]. فها نحن أولاء نشهد في كتابة فقيهنا المالكي طريقة في التعليل لا تلبث أن تذكرنا بدليل ديكارت الذي أسس عليه منهجه: «أنا أفكر، إذن فأنا موجود».

قياس جلي وقياس خفي:

ولا ريب أن الخصم لا يأتي بشيء جديد عندما يقرر انعقاد إجماع الأمة على امتناع أن تقع في الخطأ، عن قصد أو عن اعتماد، وعندما يحاول تطبيق هذه القاعدة في المنهجية الفقهية على حالة القياس. ولكن إجابة الفقيه المالكي تأتي مثيرة للاهتمام بحيث تؤكد السمة الأساسية للقياس، كما أراده مؤسسه الحقيقي الشافعي (819/204) أعني التعليل القاضي على «الآراء التحكمية والأحكام التقديرية»[218]. ويلاحظ الباجي مؤكداً أن هناك قياساً خفياً، كما أن هناك التأويل - الذي يتفاوت في حرفيته - لنص ما، وهناك العمل بخبر الآحاد؛ ولكنا لا نستطيع أن نتحدث عن خطأ مقصود أو غير مقصود، لأن الاجتهاد لا يجوز أن يؤدي إلى الحق المطلق؛ ويضيف إلى ذلك: ولكن ليست هذه مطلقاً الحال بالنسبة إلى ما هو من باب القياس الجلي الواضح، والذي يحسن فيه استخدام الأدلة، ويتماسك بعضها مع بعض بطريقة مناسبة[219].

علة عقلية وعلة شرعية:

والاعتراض التالي يثبت فرقاً بين العلة العقلية الصحيحة لأنها تستقل بوصف واحد، على حين أن العلل الشرعية لا تستقل بوصف واحد، فوجب أن تكون باطلة؛ ويجيب الباجي بالنفي، قائلاً: «إنكم في هذا تجيزون القياس بالعلة المستقلة بوصف واحد» وفي ذلك إثبات القياس؛ ثم يذكر

---

(217) إحكام ورقة 63 ظهراً.

(218) ج. شاخت Esquisse, p. 41.

(219) إحكام ورقة 63 ظهراً.

«أن هـذه الأقيسة ليست بمـوجبة كـالعلل العقليـة، وإنمـا هي أمـارات ودلالات؛ ولا يمتنع أن تكون العلامة ذات أوصاف على سبيل الموافقة والمواضعة». وهو يذهب إلى حد الاعتماد على دعوى أحد المالكية الذي يرى «بأن العلة إنما هي اجتماع هذه الأوصاف، واجتماع الأوصاف ليس بأوصاف، وإنما هو وصف واحد»[220].

والباجي كعادته لا يذكر اسم صاحب الاعتراض التالي، ولكنا نعرف من مؤلف (إعلام الموقعين)، ابن قيم الجوزية (1350/751) ـ الذي يفند الدعوى وحالات تطبيقها المذكورة باعتبارها شواهد عليها ـ أن المقصود هو المعتزلي النظام[221].

ويقول النظام «بأن أحكام الشرع لم ترد على بناء القياس العقلي المتفق على صحتـه، لأن قضيته تـوجب أن كـل متسـاويين ومتمـاثلين فحكمهما واحد، وأن كل مختلفين فحكمهما مختلف، فما خالف هذه الطريقة علم فساده. وقد ثبت أن الشـرع قد ورد بـالتسويـة بين حكم المختلف في الصفة والمعنى، والمخالفة بين حكم المتفق فيهما؛ وذلك أنهم فرقوا بين حكم خروج المني ودم الحيض في إعادة الصلاة، وسووا بينهما في وجوب الغسل، وفرقوا بين المذى والبول والمني في الغسل، ومخرجها واحد. وحرم النظر إلى شعر المرأة، وأباحه إلى وجهها، وسوى بين قاتل الصيد عمداً وخطأ، وفرق بينهما في قاتل النفس، وسوى بين أشياء مختلفة، فأوجب الكفارة بالقتل، والظهار، والوطء في الصيام، وهي أمور مختلفة»[222].

والعنصر الأول في إجابة الباجي «أن هذا خطأ، لأن الصفات التي هي علامات للأحكام لم تكن كذلك لأنفسها، وإنما هي كذلك بالتوقيف

(220) إحكام ورقة 63 ظهراً و 64 وجهاً.
(221) نقلاً عن خـلاف في مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 35 - 36.
(222) إحكام ورقة 64 وجهاً.

والمواضعة؛ فإذا ثبت كونها علة للحكم مع التعبد بالقياس جاز تعلق الحكم بها في كل ما وجدت فيه، وإن اختلف ذلك في أحكام وصفات أخرى»؛ وأساس ذلك أن العلة لا تخضع مطلقاً لمقاييس عقلية، وإنما هي تستمد من إشارة إلّهية؛ ومن ثم يستنبط الباجي أنه «ليست كل الأحكام معللة، وإنما يعلل منها ما دلت الشريعة على تعليله؛ وأما العلل الشرعية فإنها مبنية على ما يدل عليه الدليل الشرعي»؛ ومن ناحيةأخرى يرى الباجي «أن علل القياس علل شرعية مبنية على ما بنيت عليه أصول الشريعة، ودلت عليه النصوص؛ فإذا دلت النصوص على هذه الأحكام المختلفة أو المتفقة على ما تقرر في الشرع صار ذلك أصلاً في الشرع؛ فما وفق بينه الشرع صار متفقاً، وإن كان في غير الشرع مختلفاً، وما خالف بين أحكامه الشرع كان مختلفاً، وإن كان في الأصل متفقاً»[223].

وهنا ملاحظتان واجبتان، **أولاهما** - كما رأينا في عرض الجانب التاريخي للمشكلات التي تهمنا هنا - تتعلق بالنقطة التي نوقشت على نطاق واسع على يد علماء الكلام، بمناسبة حديثهم عن صفة الحكمة الإلّهية؛ ومن المعلوم أن جهم بن صفوان (745/128) وموافقيه كالأشعري ومن وافقه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، يقولون: «ليس في القرآن لام التعليل في أفعال الله، بل ليس فيه إلّا لام العاقبة». وفي مقابل ذلك نجد المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة يفسرون هذه الحكمة طبقاً للأفعال الإلّهية كما يعقلها العباد، أي إنها ليست ما يريده الله بإرادته المطلقة، بل هي ما يرى العباد بعقولهم أنه حكمة[224].

وثانيتهما أن التعليل الشرعي لدى أصحاب القياس لا يظهر إلا قليلاً عند الفقهاء من أمثال الباجي والشيرازي[225]، وبصورة أوضح - فيما

(223) إحكام ورقة 64 وجهاً.
(224) أنظر عرضاً طيباً لآرائهم في منهاج ابن تيمية جـ 1 ص 94 - 99.
(225) أنظر ما سبق.

يبدو[226] ـ لدى المريسي والأصم؛ وبهذا ندرك لماذا يفضل فقيه معاصر هو خلاف أن يلجأ إلى مؤلف متأخر نسبياً، هو ابن قيم الجوزية، المتوفى في منتصف القرن الرابع عشر الميلادي، وذلك لكي يفند دعوى النظام، التي يرى أنها ضد روح الإصلاح الشرعي الحديث. وهكذا يعجب المفكر المعتزلي حين يرى الشرع قد «أوجب جلد القاذف بالزنا، دون القاذف بالكفر»، فيرد عليه الفقيه الحنبلي حينئذٍ بقوله: «وأما إيجاب حد القذف على من قذف غيره بالزنا، دون من قذف بالكفر، ففي غاية المناسبة؛ فإن القاذف غيره بالزنا لا سبيل للناس إلى العلم بكذبه، فجعل حده تكذيباً له، وتبرئة لعرض المقذوف، وتعظيماً لشأن هذه الفاحشة التي يحد بالجلد من قذف بها بريئاً؛ وأما من رمى غيره بالكفر فإن شاهد حال المسلم وإطلاع المسلمين عليها كافٍ في تكذيبه، ولا يلحقه من العار برميه بالكفر ما يلحقه بطعنه في عرضه ورميه بالفاحشة». كذلك حين يرى النظام غير معقول أن يقبل الشارع في القتل شاهدين، ولم يقبل في الزنا إلا أربعة شهداء، فإن ابن قيم الجوزية يرى أن ذلك في غاية الحكمة والمصلحة، لأن الشارع احتاط للقصاص والدماء، واحتاط لحد الزنا؛ فلو لم يقبل في القتل إلا أربعة شهداء لتجرأ المعتدون على القتل، وضاعت أكثر الدماء؛ وأما الزنا فإنه بالغ في ستره، كما قدر الله ستره، فاجتمع على ستره شرع الله وقدره»[227]. وهكذا إذن، ترتسم فيما وراء هذا التعارض بين المذهبين: النقلي والعقلي، صورة المعركة بين النظريين الخلص في الشريعة، وهم المهتمون في المحل الأول بمتانة النظام وقوة منطقه الداخلي، وبين الفقهاء

(226) أنظر الوصول ورقة 55 وجهاً وظهراً؛ ومع أن الباجي يعيد جوهر الاستدلال الذي سبق أن بينه الشيرازي ـ زميله أو شيخه؟ فليس ممكناً القطع بشيء من ذلك ـ فإن التعليل يبدو مع هذا أكثر دقة وجرأة عندالفقيه الشافعي؛ ومن ذلك أنه علل إباحة النظر إلى وجه المرأة الأجنبية ويدها ـ دون باقي أجزاء جسدها المحرمة على النظر ـ بأن ذلك للضرورة التي تقتضيه في المعاملات والشهادات (السابق ورقة 54 وجهاً).

(227) خلاف، السابق.

العمليين الذين يرتبطون أكثر من غيرهم بالجوانب التطبيقية في الشريعة.

وآخر هذه المجموعة من الاعتراضات التي أثارها المعتزلة وموافقوهم من الشيعة يقوم على التناقضات بين الأحكام التي قد تنتهي إلى نزاع حقيقي بين القوانين، لا يطيق احتماله أي إنسان مكلف؛ وقد قال الباجي في بيان ذلك: «وذلك أنه قد يتردد الفرع بين أصلين، محلل ومحرم، ويجب تشبيهه بكل واحد منهما لشبهه لهما، وذلك يوجب أن يكون حلالاً حراماً»(228). ولكي يجيب الفقيه المالكي على هذا الاعتراض يبدأ أولاً بالتعبير عن احتياط يراه، فيما يتعلق بوجود هذه الحالة في الواقع: «لا يصح ذلك، وهذه دعوى تحتاج إلى دليل، ولا بدّ عندنا من ترجيح لأحد الشّبهَيْن على الآخر، لأن الله لم يجعل شبهاً إلا في أصل واحد أمر بإلحاقه به؛ ومتى لم يجد المجتهد ترجيحاً لأحد الأصلين على الآخر، علم تقصيره وخطأه». ثم يذكر الباجي في ختام رده اختلاف الفقهاء الأصوليين قال: «ومن شيوخنا من قال: فإذا استويا في شبه الأصلين كان المجتهد مخيراً بينهما؛ ومنهم من قال: يغلب الحظر على الإباحة، وبه قال الشيخ أبو بكر الأبهري، ومنهم من قال: تغلب الإباحة على الحظر، وبه قال أبو الفرج المالكي؛ فلا يلزم ما ذكروه على شيء من هذه الأقاويل»(229).

ب(1) ـ تفنيد دعاوى بعض الفقهاء من أهل السنّة:

وبعد أن اجتهد الباجي في تفنيد دعاوى المعتزلة، وعلى الأقل دعاوى النظام وجماعة من أصحاب مدرسة بغداد، يتبعهم في ذلك الشيعة الإمامية ـ تلك الدعاوى التي ترى أن القياس الشرعي لا يمكن أن ينبني عليه حكم، وأن العقل يمنع أن يكون غير ذلك ـ نجده يمضي إلى تفنيد الدعاوى المناقضة تماماً، والتي قال بها جماعة من الفقهاء من

---

(228) إحكام ورقة 64 وجهاً.

(229) إحكام ـ ورقة 64 وجهاً و ظهراً.

أهل السنّة؛ وقد ذكر أسماءهم في مستهل هذه الفقرة، وهم يقولون، على خلاف جمهور الفقهاء من أهل السنّة، بأن القياس الشرعي ليس فقط مشروعاً في نظر العقل الإنساني، ولكن الله قد ألزمنا صراحة بأن نبين أن العقل يفرضه، وأننا نكتفي بهذا الأمر العقلي في غيبة أي أمر إلّهي.

القياس يقوم على نص فقط:

ودعوى فقيهنا المالكي - فيما نذكر - تثبت أحقية القياس على أساس المصادر النقلية فقط، أي على القرآن والسنّة وإجماع سلف الأمة، دون دلالة العقل؛ ولكي يدلل على ذلك يذكر أن «العلل العقلية مؤثرة في أحكامها بأنفسها، وأنه يستحيل أن توجد غير موجبة لأحكامها؛ يدل على ذلك أن الحركة لما كانت علة في كون المتحرك متحركاً استحال أن توجد في وقت من الأوقات، وشخص من الأشخاص، ولا يكون متحركاً؛ فلو كان التفاضل في البر علة في تحريم البيع لاستحال أن يرد شرع بإباحته، ولوجب أن لا يقف تحريم ذلك على الشرع؛ وفي إجماع الأمة على جواز ورود الشرع بإباحته دليل على أنه لا يجوز أن يجري مجرى العلل العقلية، وأنه لا يثبت ذلك إلا بسمع». ومن ناحية أخرى يذكر الفقيه المالكي «أن العلل العقلية لا تكون إلا معنى واحداً، والعلل الشرعية تكون ذات أوصاف كثيرة؛ فثبت أنها غير جالبة للحكم بأنفسها، لأن كل وصف منها يوجد ولا يجلب الحكم»[230].

والاعتراض التالي يذكر استدلالاً كان الباجي قد ساقه إلى خصومه، ولكنه نسبه آنذاك إلى فقيه مالكي (من أصحابنا)، مما يدعو إلى الظن أن الباجي، دون أن يتناقض، قد استخدم كل الوسائل المتاحة أمامه؛ وهو موقف جرى عليه دائماً المتناظرون في المجال الكلامي الفقهي الرحب؛ إن الباجي يذكر المعتزلي الذي كان يقول بأن العلل العقلية وحدها هي

---

(230) إحكام ورقة 64 ظهراً.

الصحيحة، من حيث إنها تشتمل على وصف واحد، وأما ما عداها فباطل؛ يذكره الباجي بأن العلة ليست سوى اجتماع صفات مختلفة، لأن اجتماعها صفة واحدة[231]. وهنا، ولكي يقال بتماثل مجموعتي العلة، يدعي أمام الباجي: «إن الصفات المختلفة ليست علة للحكم إنما اجتماعها علة للحكم واجتماعها صفة واحدة».

والباجي - باعتباره مناظراً بارعاً يستخدم المنطق الصوري، وطريقة قلب الدليل بخاصة - يسأل خصمه أن يسلم بالضرورة بأن العلة العقلية هي «اجتماع صفات مختلفة، لأن اجتماعها صفة واحدة»؛ وهكذا يفترض الباجي أن إحالة هذا المعنى تستتبع إحالة إثبات التماثل الجوهري، بين مجموعتي العلل. ويضيف من ناحية أخرى «أن اجتماع هذه المعاني ليس بمعنى معقول ولا شيء، وما كان حكمه هذا فلا يجوز أن يجعل علة»؛ ثم يذكر حجة يمكن أن تستمد من المصطلح ذاته، قال: «إنه لو كان حكم قياس الشرع وحكم قياس العقل واحداً، لم يكن لإضافة أحدهما إلى الشرع، والآخر إلى العقل معنى؛ ولما أضيف كل واحد منهما إلى غير ما أضيف إليه الآخر علم أن حكمهما مختلف»[232].

والاعتراض التالي لا يهمنا إلا من حيث إنه يقدم إلينا عينة من ذلكم الإغراق في الجدل الذي أغرمت به النزعة المدرسية الإسلامية؛ إنه يلاحظ أن القياس الشرعي إنما وجبت إضافته إلى الشرع «وتخصيصه بهذه النسبة إليه لأن الشرع هو الذي أوجبه، ولأنه يعلم به حكم شرعي دون عقلي، فلذلك ينسب إلى الشرع». وقد أتاح ذلك لفقيهنا المالكي أن يثير - بسهولة - تناقضاً داخلياً في استدلال الخصم، فهو يقول: «إن هذا كله نقض لقولكم: «إن العقل يدل على وجوب القياس الشرعي، وعلى طريق علته

(231) أنظر ما سبق.

(232) إحكام ورقة 64 ظهراً.

وعلى أنها موجبة للحكم؛ فإن كان كذلك فهو عقلي، ولا يحتاج إلى سمع»؛ وقولكم: «إنه سمعي، وإن السمع أوجبه» نقض له»، وينتهي إلى إحدى اثنتين، فإما أن الدعوى باطلة، وإما أن الاستدلال غير صحيح[232].

إن الروح التي تسيطر على المعارضين هي هي، وكذلك المنهج لا يتغير، فهم يقولون للباجي: «إن علومكم العقلية مبنية على علم الحسّ والضرورة، ومع ذلك فلا تسمون علومكم الكسبية أنها حسيّة ولا ضرورية، فكذلك نحن نبني القياس الشرعي على القياس العقلي، ولا نسميه عقلياً»؛ ويرد الفقيه المالكي: «إننا فعلنا ذلك لأن العلوم النظرية لا تثبت من طريق الحسّ والضرورة، وإنما تثبت بالنظر والاستدلال»؛ ويلجأ الباجي إلى ذكر دليل سبق أن استخدمه وهو أنه لا ينفع في شيء أن ننسب كلًا من القياسين إلى معنى خاص، إذا كان كل منهما يؤدي إلى نوع من المعرفة متماثل[233].

ويعيد الخصم مرة أخرى قوله «بأن كل دليل واعتبار وقياس يعلم به كون علة العقل علة للحكم العقلي، فإنه بعينه موجود في ثبوت علة الشرع وتعيينها، ووجوب تعلق الحكم بها، وكونها جالبة له. وذلك أن الذي نعلم به أن الحركة علة لكون المتحرك متحركاً هو التقسيم؛ وبذلك علمنا أن الشدة المطربة علة لتحريم الخمر والنبيذ؛ وقد يستدل أيضاً على أن الحركة علة لكون الجسم متحركاً بثبوت الحكم بثبوت هذه العلة وعدمه لعدمها؛ وبهذه الطريقة علمنا أن الشدة المطربة علة لتحريم الشراب؛ قالوا: وقد علم ببديهة العقل أن كل مشتركين في صفة هي علة الحكم، فواجب اشتراكهما في الحكم الواجب بتلك العلة، ولا يجوز ورود الشرع بخلاف ذلك؛ وهذا دليل قاطع على وجوب القياس من جهة العقل»[234].

---

(233) إحكام ورقة 64 ظهراً و 65 وجهاً.

(234) إحكام ورقة 65 وجهاً.

الحكم ليس ملازماً للشيء المحكوم عليه:

وفي إجابة الفقيه المالكي على هـذا الاعتراض المصـوغ بطريقـة محددة وطريفة، نجده يقنع بذكر موقف مبدئي يبطل دعوى الخصم، قال: «إن هذا غلط، لأجل أنه يستحيل وجود الجسم متحركاً بغير حركة، وأن توجد حركة بجسم ولا يكـون متحركـاً، ويستحيل ورود شـرع بذلـك، ويستحيل أن يقصر ذلك على جسم بعينه. وقد أجمع الفقهاء على أنه يجوز ورود الشرع بتحريم الخمر بعينها، ولا تعليل بشدة ولا غيرها، ويجوز وجود الشدة فيها ويرد الشـرع بإبـاحتها، ويجـوز أن تجعل الشـدة علة لإباحتها؛ ومن ادعى أنه لا بد من جهة العقل من تحريم الخمر للشدة المطربة وجب عليه الدليل، ولا سبيل له إليه»[234].

ويقدم الباجي جواباً آخر فيقول: «إنه لا خلاف أنه ليست للخمر عند تحريمها صفة زائدة على ما كانت عليه قبل التحريم، كما كان للمتحرك مع الحركة صفة لم تكن له من قبل ذلك؛ وليس معنى تحريمها أكثر من النهي عن تناولها؛ وليس كذلك الجسم، فإنه يكون له بكونه متحركاً صفة لم تكن عليه قبل ذلك»، «وقد ورد الشرع بتحليلها، ثم ورد بتحريمها، فكان ذلك جائزاً في صفتها، مع وجود الشدة فيها في الحالتين».

ثم يجزم الفقيه المالكي بأنه ليس من الممكن مطلقاً أن نثبت توازياً بين علة عقلية موجودة فعلاً وواقعاً، وبين العلة الشرعيـة التي أمر بهـا الشرع، دون أن يحددها أحياناً، «وإنما تطلب العلة بعد أن يرد الشرع بتحريمه [المحرم]، لعلة غير معينة، فحينئذ يُبَيّنها بالتقسيم أو بالتأثير»[235]. ويعيد الباجي نفس الاستدلال لتفنيد الجزء الثاني من الاعتراض، فيسلم

(235) إحكام ورقة 65 وجهاً.

بقول الخصم، أي «إنه قد علم ببديهة العقل أن كل مشتركَيْن في صفة هي علة لحكم، يجب اشتراكهما في الحكم الثابت بتلك العلة»، ولكنه يرفض تطبيق ذلك على حالات التحريم والتحليل الشرعي[236].

ويأتي الاعتراض الأخير ليحاول التقريب بين مجموعتي العلة ببرهنة أخيرة، ولكنها تدور أكثر ما تدور حول العمل، فيقول: «قد وجدنا السارق يسرق على وجه ما قدراً ما فيقطع، والزاني يزني على وجه ما[237] فيرجم، فوجب أن تكون تلك علل هذه الأحكام؛ كما أننا لما وجدنا المتحرك متحركاً عند وجود الحركة به علمنا أنها علة ذلك الحكم»؛ ويجيب الباجي على نفس النسق بقوله: «إن هذا لو كان صحيحاً لوجب أن يثبت هذا الحكم بالسرقة والزنا قبل ورود الشرع كالحركة، وفي علمنا بإحالة ذلك بطلان لما ادعيتموه؛ وجواب آخر، وهو أننا لم نعلم أن الحركة علة لكون المتحرك متحركاً بمجرد تحركه، عند وجود الحركة، وإنما علمنا أنها موجبة لذلك بالدليل المعدوم في مسألتنا»[238].

جـ[1] ـ تفنيد الدعاوي الظاهرية:

ويبدأ الفقيه المالكي الآن مجموعة من الاعتراضات ليفندها، ولسوف نجد فيها اهتمامات متعارضة تماماً؛ ولا ريب أن المقصود في الحالين فقهاء يسلمون بصحة القياس العقلي. ولكن على حين نرى أن هذه الطريقة للتعليل في الأولى منهما يتأسس عليها القياس الشرعي، فإننا في الحالة الثانية نراها تحاول إثبات عدم صحته. ولقد أتيح لنا[239] أن نلاحظ أن

---

(236) إحكام ورقة 65 ظهراً.

(237) تفرق الشريعة الإسلامية بكل دقة بين زنا غير المحصن الذي يعاقب (بمائة جلدة) وبين زنا المحصن المعاقب (بالرجم) حتى الموت.

(238) إحكام، ورقة 65 ظهراً.

(239) انظر ما سبق.

الباجي كما يبدو مفنداً في بعض الفقرات التالية الظاهرية على وجه التأكيد، ولكنه يقصد ابن حزم في المقام الأول.

وهكذا قيل إذن: «إنه لا يستقيم ولا يتم إلا بثبوت أصل له وعلة ودلالة على العلة وفرع مسكوتٍ عن حكمه، قالوا: وقد أحاطت النصوص بجميع أحكام الحوادث فأغنى ذلك عن القياس».

وتأتي إجابة الفقيه المالكي غير مبدعة بالنسبة إلى آراء المذهب المالكي السابقة عليه، ولا جديدة في نظامه الخاص، إذ سبق له أن استخدمها في التسويغ النقلي للقياس. بيد أن تلك الأمثلة الضئيلة الأهمية ليست عديمة الجدوى، بالنسبة إلى فضول عالم الاجتماع، أو مؤرخ الأخلاق الاجتماعية في بلاد الإسلام، تلك الأمثلة التي يذكرها لبيان صمت الشريعة في حالات كثيرة من الحياة العامة واليومية للمسلمين. ومن ذلك حيرة ذلك الرجل الذي وقع ديناره في محبرة رجل آخر، فلا يقدر على إخراجه دون إضراره، وكذلك تلك الحالة الأشد تحييراً، وهي حالة ثوب رجل وقع في قدر صباغ فتعلق به الصباغ[240].

لا شيء يحول دون إثبات الحكم بالقياس:

ولقد كان الباجي أشعرياً؛ فهو يثبت دون تحفظ أو قيد «لا نهائية علم الله الذي يعلم مقدماً ما سوف يحدث في هذه الدنيا، والذي يحيط بأخفى أسرار الضمائر»[241] وهو يقول: «إنه لا يمتنع أن يقول [الله]: تعبدتكم بالقياس فيما لم يرد فيه نص، وإن كان عالماً به لأنه لا حادثة إلا وفيها نص»؛ ويضيف الفقيه المالكي بنفس النمط: «كما يجوز أن يقول [الله]: تعبدتكم بالصلاة بشرط دخول الوقت، مع علمه بأن المكلف يموت قبل دخول الوقت»؛ ثم يحسم الكلام بقوله: «إنه لا يمتنع أن يثبت الحكم

(240) إحكام ورقة 77 وجهاً.

(241) H. Laoust in Essai, p. 165.

تارة بالنص، وتارة بالقياس الموافق للنص، ويتعبدنا في إثبات الحكم بأيهما شاء المكلف، أو بهما جميعاً، كما يثبت الحكم تارة بالكتاب، وتارة بالسنة»[242].

ويعترض الخصم على فقيهنا بأنه «مما يدل على إبطال القياس جمع الرسول عليه السلام في تحريم الربا بين المكيل وما ليس بمكيل، والمأكول وما ليس بمأكول؛ فلو أراد جعل الأكل والكيل والوزن علة في تحريم البيع متفاضلاً لم يجمع صفة منها وما يخالفها، لأن ذلك يمنع القائسين من تعليق الحكم على إحدى الصفتين دون الأخرى؛ كما أنه لما ذكر أسماء متغايرة من الشعير والبر والتمر والذهب والفضة لم يجعل اسماً منها علة للتحريم لما ذكرناه»[243].

الله ألزمنا بالاجتهاد:

والفقيه المالكي في إجابته يرى أن المقصود هنا التعليل بالقياس الذي يلجأ إليه الخصم لـ «قياس حكم الصفات على حكم الأسماء لإبطال القياس؛ والقياس إذا قصد به إبطال القياس كان باطلاً؛ وجواب آخر، وهو أن قياسكم هذا لو صح وسوغ لكم الاستدلال به لم يفسد على القائسين إلا علة الربا فقط؛ فمن أين لكم أن سائر علل القياس تبطل لولا قولكم بالقياس الباطل ومنعكم من الصحيح؟ وجواب ثالث وهو أن النبيﷺ جمع في خبر الربا بين المطعوم والمدخر للقوت والمكيل والموزون، لتكون كل واحدة من هذه الصفات علة عند من أداه اجتهاده إلى ذلك، مع السبر والنظر في الأصول (. . .) وأنه تعالى قد حكم بفضل العلماء، وفضل الاجتهاد فقال: «لعلمه الذين يستنبطونه منهم»[244]، وقال تعالى:

---

(242) إحكام ورقة 77 ظهراً.

(243) إحكام ورقة 77 ظهراً.

(244) النساء/ 83.

﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾. ولو نص على جميع الأحكام نصاً جلياً لا يخفى ولا يشكل على أحد لم يكن للبحث والاجتهاد فضل ولا كان للعلماء مزية»[245].

والاعتراض التالي يفيدنا بقدر ما يقدم إلى فقيهنا المالكي ذريعة إلى استدلال دقيق ومفيد، كما يتيح له فرصة أن يسجل بمزيد من الوضوح الفرق بين القياس العقلي الذي تكمن قيمته في ذاته، والقياس الشرعي الذي يستمد صحته من أمر نقلي، كما يدل على ذلك اسمه. فيقال للباجي في هذا الاعتراض: لو قال قائل بالعربية، لغة القرآن والسنة، والتي سبق وجودها وجودهما: «أعتقت سالماً لبياضه، وأعتقت نافعاً لسواده، لم يلزمه بذلك عتق كل أسود وأبيض من عبيده، وإنما يلزمه عتق من نص عليه بالعتق فقط».

القياس الشرعي يختلف عن القياس العقلي:

والباجي يرد بأن هذا الدليل يجب أن يستخدم ضد نفاة القياس، ولا سيما فقهاؤهم، «فإنهم يقولون: إن النص على العلة موجب للحكم بها حيث وجدت»، ومثال ذلك عندهم أن قوله: أقتل زيداً لأنه مشرك، بمنزلة قوله: «أقتل المشركين، في وجوب الاستيعاب إلا ما خصه الدليل»[246]؛ ومن ناحية أخرى يضيف الباجي: «أن القائل إذا قال: أعتقت عبدي سالما لسواده، أو قال لوكيله: اعتقه لسواده، فلم يبح له القياس، وليس لوكيله أن يتصرف في ملكه إلا بأمره؛ والباريء تعالى قد أمرنا بالقياس ولو لم يأمرنا به لما جاز لنا القياس وإن نص على العلة؛ فلما أمرنا بالقياس وجب علينا امتثال أمره فيما نص عليه وفي ما جعل علته علامة بغير النص؛ ولو أن القائل لوكيله قال: أعتق سالماً لسواده، ثم قال له: إعتبر هذا المعنى في

(245) المجادلة/ 11.

(246) إحكام ورقة 77 ظهراً.

عبيدي وقِس عليه، لوجب على الوكيل أن يعتق كل عبد أسود له؛ وهذا قول أبي بكر الصيرفي»[247]؛ ويقول الباجي: «وقد قال جمهور القائسين: إنه إن علم عند هذا القول قصده إلى إعتاق السودان من عبيده عتقوا عليه، وإن لم يذكرهم بلفظ؛ وإن لم يعلم ذلك من قصده اقتصر على الذي نص على عتقه، وهذا جار على مذهب مالك رحمه الله». وجواب ثالث يسوقه الباجي ليفرق بصورة أكثر وضوحاً بين نوعي القياس: «إن قول القائل: أعتقت سالماً لسواده، فإن العتق لا يقع لوجود السواد به، وإنما وقع بإيقاعنا العتق واللفظ، دون وجود الصفة؛ ويدل على ذلك أنه إذا قال: أعتقت سالماً لأنه أسود، نفذ عتقه، ثم قال بعد ذلك: أردت به عتق كل عبد لي أسود، لم يعتقوا عليه، عند من قال بهذا؛ ولو قال الباري تعالى: حرمت عليكم الخمر للشدة المطربة، ثم قال: أردت بذلك تحريم كل ما فيه الشدة المطربة، لحرم كل ما فيه الشدة المطربة، فافترقا».

وفي الخاتمة يحسم الفقيه المالكي المناقشة بأن كل ذلك إنما يرجع إلى الدلالة اللغوية، وعرف الكلام؛ فمن المؤكد أنه إذا قال قائل: لا تأكل الحشيشة لأنها سم، لفهم منه المنع من السموم، وكذلك لا تأكل العسل لحرارته، ولا تأكل الرمان لبرده؛ فإذا كان ذلك كذلك، وكان مفهوم التخاطب وعرفه يتقضى عتق الأسود من عبيد من قال: أعتق عبدي سالماً لأنه أسود، ولكن منع الشرع منه وعلق الحكم بلفظ العتق؛ والواجب الحكم بالقياس إذا لم يمنع منه شرع. وأما إذا قال: اشتر هذا الثوب لألبسه أو هذا الطعام لأغتذي به، فإنه أيضاً لا يلزمه شراء كل ثوب ولا كل طعام، لما ذكرناه، ولأنه قد علم من قصد الآمر أنه إنما يريد من الثياب ما يكسوه فقط، دون كل ثوب في الأرض، وإنما يريد من الطعام ما يغذوه فقط دون جميع الأطعمة. وإنما يحمل ذلك على عادات الناس في تخاطبهم». والإعتراض الأخير، كالإجابة عليه، كلاهما ذو طابع صوري،

(247) إحكام ورقة 77 ظهراً و 78 وجهاً.

وهو لا يتميز بكثير من الطرافة بالنسبة إلى ما صادفناه حتى الآن، يقول الخصم: إنه إذا قال الشارع: «حرمت الخمر لشدتها، فقد علم التحريم بالاسم والصفة جميعاً، فَلِمَ تعلقون الحكم على الصفة دون الاسم؟». ويجيب الباجي على ذلك بقوله: «إننا لا نقول: إن تحريم الخمر والتفاضل في البر ثبت بالصفة والاسم، وإنما ثبت بالنص على الاسم فقط، لأنه لو لم يعلل لثبت الحكم فيه؛ وإنما تذكر العلة والصفة لأحد معنيين: أحدهما مع فقد التعبد بالقياس، والآخر مع ورود التعبد به؛ فأما حين فقد ورود التعبد بالقياس فإنه تراد الصفة والعلة، ليثبت الحكم في الاسم بثبوتها ويزول بزوالها؛ وأما حين التعبد بالقياس فإنها تراد لهذا المعنى ولإلحاق ما وجدت الصفة فيه بالاسم في ذلك الحكم الذي علق عليها»[248]؛ ويضيف الباجي جواباً آخر: «وهو أنه لو وجب اعتبار الاسم والعلة لوجب إذا قال قائل: إن زيداً إنما كان متحركاً للحركة، أن يفهم منه ثبوت هذا الحكم لزيد دون عمرو، ويجوز أن يتحرك عمرو ولا يكون متحركاً؛ وهذا جهل ممن صار إليه، فثبت ما قلناه، وصح أن قولنا: زيد متحرك للحركة، إنما جعلنا ذلك علة لكل من وجدت به الحركة، وإن خصصنا زيداً بالذكر؛ فكذلك إذا قال: حرمت الخمر لشدتها، علم أن الحكم يتعلق بالشدة فقط. فبطل ما تعلقوا به»[249].

ب) مسلك ابن حزم:

سوف نرى في الدراسة التالية أن المفكر الظاهري يحاول أن يبني رفضه العقلي للقياس الشرعي على أسس قوية وموضوعية؛ فهو لذلك سوف يبدأ بتوضيح موقفه، وهو موقف يراه خصومه غير ثابت، لأنه يقوم على هدم القياس بوساطة نفس النوع من التعليل وعلى أن يبطل بوجه عام أدلة العقل بوساطة الأدلة العقلية ذاتها. ثم يمضي بعد ذلك إلى الجانب الإيجابي من

(248) السابق ورقة 78 وجهاً.

(249) السابق ورقة 78 ظهراً.

سلكه، فيستند إلى المنطق الإغريقي الذي يلتزمه منذ البداية، ولكن بعد أن «يدير ظهره لمغالاة المناطقة في التدقيق»، ويبين أن هذا المنطق قد يؤدي بنا إلى «نظرية بسيطة وصحيحة لبداهتها»[250]؛ ولسوف يكون هذا الاعتماد على المنطق اليوناني بالنسبة إليه مفيداً بقدر ما يتيح له أن يبرهن لأصحاب القياس الشرعي أن هذه الطريقة في التعليل تخالف المنطق (الجامعة) بكل وضوح سواء على مستوى بداهة المقدمات المنطقية، أم على مستوى السلوك العقلي الذي يقود إلى النتيجة بطريقة أكثر أماناً وطبيعية. وأخيراً، سوف يأخذ على خصومه، أيضاً باسم مبدأ البداهة، أنهم يخلطون بين الفكر الدنيوي والفكر الديني، ولم يكن خصومه سوى فقهاء في العقيدة الإسلامية. ويقول ابن حزم: والواقع أنه إذا كنا بالنسبة إلى الفكر الدنيوي نجد القياس من الزاوية الفنية لا يكفل الكشف عن الحقيقة، فإنه ينبغي أن يكون محرماً بصورة قاطعة بالنسبة إلى الفكر الديني الذي يفرض علينا الطاعة العمياء لنصوص الشريعة.

أيمكن هدم القياس بالقياس؟:

ويعتمد الخصم على اتهام قديم لدى أصحاب القياس، يرمي إلى الإيهام بأن الظاهرية، على الأقل، لا يستطيعون أن يدّعوا إبطال هذا النمط من التعليل إلا إذا لجأوا إلى وسائله نفسها، وبذلك يضعون أنفسهم وضع من يرومون إبطال حجة العقل بالعقل نفسه.

ويبدو ابن حزم في إهاب المناظر اللدود، فيبدأ بتقرير أن استدلاله المنتقد لا يرمي مطلقاً إلى تصويب القياس، وإنما ليبرهن فقط على أن «قولكم بالقياس ينهدم بالقياس، ويبطل بعضه بعضاً؛ وليس في العالم أفسد من قول يبطل بعضه بعضاً؛ فأنتم إذا أقررتم بصحة القياس فنحن نلزمكم ما التزمتم ونحاجكم به، لأنكم مصوبون له مصدقون لشهادته، وهو

(250) Grammaire, P. 105, note no.1.

يشهد على قولكم بالفساد، وعلى مذاهبكم بالتناقض»[251] ويضيف قائلاً: «كما أن أخبار الآحاد المتصلة بنقل الثقات لازم لنا الاحتجاج بها علينا في المناظرة، ولا تلزم من أنكرها، فمن ناظرنا بها لم ندفعه عما يلزمنا بها»[252]. ويلاحظ الفقيه الظاهري أيضاً: «وأما تشبيهكم إيانا في ذلك بمن جنح في إبطال حجة العقل بحجة العقل فتشبيه فاسد، لأن المحتج علينا في إبطال حجة العقل لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يصوب ما يحتج به ويحققه فقد تناقض، أو يبطل ما يأتي به فقد كفانا مؤنته».

ويستخدم ابن حزم طريقة أخرى أجاد استعمالها، هي طريقة قلب الدليل؛ فهو يلفت النظر أيضاً إلى أن القياس الذي يأخذون عليه استعماله لهدم القياس ببساطة ووضوح لا يمكن أن يكون له أساس في نظره، يقول ابن حزم: «إن هذا الذي نعارضكم به من القياس أنتم التزمتم حكمه، وهو عندنا باطل كقولكم سواء بسواء؛ فإن التزمتموه أفسد قولكم، وإن أبيتموه فكذلك، لأنكم تقرون حينئذ بإبطال ما قد صوبتموه»[253].

ثم يعود الفقيه الظاهري إلى الاتهام القائل بإبطال العقل بالعقل، فينتهز هذه الفرصة ليذكر نظريته عن اليقين الحاصل بالمعرفة العقلية، فيقول: «إنه لا يصح شيء أصلاً إلا بالعقل، أو بالحواس مع العقل، أو ما أنتج من ذلك؛ فمن أبطل حجة العقل، ثم ناظر في ذلك بحجة العقل، فإن صححها رجع إلى العقل ودخل معنا، وإن أبطلها سقط القول معه، لأنه يقر أنه يتكلم بلا عقل».

---

(251) الإحكام جـ 7 ص195، وفي فقرة أخرى من الإحكام جـ 8 ص 10، اعتمد ابن حزم على الاستصحاب قائلاً بأن الذي يثبت هو الذي ينبغي عليه البرهان، وهذا في أمور الدين؛ ويخلص من ذلك إلى أنه يرى أنه حتى ولو لم يقم برهان بإبطال القياس فإنه يكتفي بعدم البرهان على إثباته لدى خصومه، ليستمد منه برهاناً في إبطال القياس.

(252) السابق.

(253) السابق.

ويرى ابن حزم «أن من رام إبطال حجة العقل بحجة العقل فقد رام ما لا يجده أبداً، وحجة العقل لا تبطل حجة العقل أصلاً، بل توجبها وتصححها؛ وكذلك من رام إبطال خبر الواحد بخبر الواحد فإنه لا يجد أبداً خبراً صحيحاً يبطل خبر الواحد؛ وهكذا كل شيء صحيح فإنه لا يوجد شيء صحيح يعارضه أبداً؛ هذا يعلم ضرورة، ولو كان ذلك لكان الحق يبطل الحق، وهذا محال في البنية»[254].

وليس من نافلة القول أن نشير إلى أن هذا الموقف يذكرنا بموقف مفكر عربي فارسي كبير، جاء بعد مفكرنا الظاهري بنصف قرن، هو الغزالي (1111/505)؛ فبعد أن صور المسلك الذي قاده إلى طريق الشك المنهجي، وفي مراحل متتالية، تنبع كل واحدة منها من الأخرى ضرورة، وهو مسلك ينتهي إلى فقدان كل ثقة بالأشياء المحسوسة، ثم بأمور العقل ذاته، يتوقف مؤلف (المنقذ) قليلاً ليحدثنا عن الطريق المسدودة التي وجد نفسه فيها وكيفية الخروج منها: «قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات. فقالت الحواس: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه! وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته».

وقد رأينا كيف أن ابن حزم قد بين بواسطة قياس الخُلف استحالة إبطال البداهة بالبداهة؛ أما الغزالي فقد رأى استحالة البرهان ما دام الشر قد وقع بالمعنى المزدوج للكلمة، فصرح في بساطة، ولكن بكل العمق الذي يجده الصوفي: «حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة، موثوقاً بها على أمر ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر»[255].

(254) انظر السابق جـ 7 ص 196؛ ويعود ابن حزم إلى هذا الرأي في التقريب؛ ويتحدث فيه بإفاضة؛ انظر صفحات 161-163 و 191.

(255) رجع المؤلف إلى ترجمة للمنقذ قام بها ف. جبر؛ ولما كان من الضروري تحقيق النص =

وليس من نافلة القول كذلك أن نذكر ديكارت، وذهب إلى ذلك من قبلنا ر. أرنالديز الذي قال: إن من اليسير أن نعتقد بأن البراهين الحزمية هي «في طبيعتها، إن لم يكن في الدور الذي تؤديه، قريبة جداً من الاستنباط الديكارتي»؛ ويلاحظ أيضاً أن ابن حزم يشترك مع الفيلسوف الفرنسي في حبه الكبير لليقين، وهو مثله يبحث عنه في البداهة، وهو مثله يميل كذلك إلى أن كل ما يبتعد عن البداهة «قليلاً أو كثيراً» يقترب بنفس القدر من الخطأ[256].

القياس الإغريقي أو قياس الفلاسفة:

وابن حزم يعتبر البداهة إذن هي المبدأ الصحيح الوحيد لبناء المعرفة اليقينية، وذلك «في مقابل رفضه لهذا القياس الذي لا يؤدي إلى اليقين بطبيعته، فهو يتقبل المنطق القديم (الجامعة)، وتعاليم المنطق الإغريقي التي ارتبطت به، باعتبارها أداة نافعة بل وضرورية للفكر»[257]. ولقد سبق لنا في مقدمة هذه الفقرة الثانية التي خصصناها للمسوغات العقلية لقبول أو رفض القياس، أن سنحت لنا فرصة لنذكر الثقة الكبيرة التي يلهمها لابن حزم « الأوائل». ونضيف أيضاً، ولكن بإيجاز شديد، «أن ذلك يصدق عنده على جميع المجالات، دينية كانت أو دنيوية»؛ وهو بحسب تعبيره الخاص «حسن ورفيع»؛ وهو كذلك «يساعد على أن ندرك بصورة أفضل العالَم، بفضل أفكار الجنس والنوع والجوهر والعرض، وعلى أن نميز في كل الأمور الحق من الباطل، والبرهان المقبول مما يدعى أنه كذلك، وليس به»[258].

= عربياً فقد رجعنا إلى (المنقذ من الضلال) تحقيق الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود ص 91-93 (المترجم).

(256) Grammaire, p. 106.

(257) ر. برونشفيق في: Pour ou contre la Logique grecque, p. 189

(258) المرجع السابق ص 189؛ ولنذكر بإيجاز أن ر. برونشفيق في هذه الدراسة الأصيلة والمفيدة =

هذا التبرير المفيد مستمد من إحدى (رسائل) الفقيه الظاهري، ولكنه مستمد بخاصة من (التقريب)، وهو الكتاب الذي ألفه خلال سنوات 1030-1025 تقريباً، سابقاً على (الإحكام) الذي يذكره [259]، والذي يعتبر إذن نصاً «ذا أهمية قصوى في المعرفة السليمة لفكر ابن حزم» [260].

ور. برونشفيق ـ الذي يقدمه على هذا النحو في مقالة حديثة جداً ـ يرى أنه بذلك «يكمل ويعدل أيضاً بطريقة ما نتائج الدراسات السابقة عن هذا المؤلف [261]. ويأتي ر. أرنالديز في رسالته الجامعية الرائعة: Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de cordoue : (النحو والكلام عند ابن حزم القرطبي) وقد نشرت عام 1956، أي قبل نشر كتاب (التقريب) بثلاث سنوات من نسخة وحيدة، وقد أصدر أرنالديز مجموعة من الملاحظات عظيمة الفائدة عن استخدام المفكر الظاهري للمنطق الإغريقي؛ ولقد حاول أن يستخلص لنفسه فكرة عن هذا المؤلف من خلال بعض الإشارات التي ذكرها ابن حزم في كتابه (الإحكام)؛ فهو يلاحظ أن المؤلف قد «درس البرهان باعتباره طريقة استدلالية تبدأ من الأصول البدهية إلى النتائج» [262]، وبعد أن تساءل عما إذا كان قد اعتمد «القياس الإغريقي (الجامعة)»، أجاب بأن «ذلك قليل الاحتمال»، لأسباب ذكرها، ومن المفيد إعادتها في صدد بقية هذه المناقشة المفتوحة عن استخدام المنطق الإغريقي،

= عن موقف المفكرين الفقهاء المسلمين من المنطق الإغريقي، قد عالج ثلاث شخصيات مرموقة؛ ففضلاً عن ابن حزم الذي عرفنا موقفه من قبل، وإن كان ذلك موجزاً، نجده يتحدث عن الغزالي الذي يرى «تطبيق هذا المنطق الإغريقي على النصوص المقدسة ذاتها دون أن يُفرّط لذلك في الأشكال التقليدية للتعليل الإسلامي». وأما الثالث فهو ابن تيمية (1326/728) وهو «يرفض رفضاً كلياً المنطق الإغريقي الذي يذكر مثالبه ومخاطره، لينتصر للمأثور في المجال الديني وما يرد فيه من أنواع الاستدلال» أنظر المرجع السابق في مواضع مختلفة، ولا سيما ص 189.

(259) المرجع السابق ص 189-190.

(260) السابق ص 190.

(261) السابق

(262) Grammaire, PP. 105-106.

وهي مناقشة سبق فتحها ـ فيما نذكر ـ بوساطة معاصري ابن حزم.

ويلاحظ ر. أرنالديز ابتداء أن «اللفظة الفنية العربية التي يستعملها المناطقة لتعيين كلمة syllogisme (قياس) لا تظهر عند ابن حزم إلا بمعنى التعليل القياسي الذي نجده في الفقه»[263]؛ ونلاحظ من جانبنا ومن الآن أن الفقيه الظاهري في رفضه للقياس الشرعي وفي قبوله للقياس اليوناني لم يكن يستطيع أن يختار بصفة نهائية هذا المصطلح للاستعمال الشرعي، ففضل عليه كلمة «استقراء»؛ وهي كلمة تعبر في نظره عن استنقاص واضح[264]، في حين كان المناطقة المسلمون، وعلى الأقل ابن سينا (1037/428) ـ وهو معاصر سبق ابن حزم بقليل ـ يطلقون عليه قياساً[256]؛ والاستقراء هو المصطلح الوحيد من المنطق اليوناني الذي التزم ابن حزم بأن يربط التعليل القياسي بمعناه لدى الفقيه المسلم.

ويذكر ر. أرنالديز سبباً ثانياً هو أنه «بالإضافة إلى ذلك فإن القياس اليوناني، في شكله التقليدي الأرسطي على الأقل، يقوم على قضايا خبرية»، على حين أن الفقيه الظاهري لا يهتم بهذا النوع من القضايا. والسبب الأخير، على ما يلاحظه أرنالديز أخيراً، أنه «لا توجد في عينات هذه التعاليم، الغنية جداً، أقيسة جامعة بالمعنى الصحيح، أي مصوغة في أشكالها، وعلى النحو المطلوب»، وأنه «حيثما وجدناها فلا ينكشف لنا فيها ـ في الواقع ـ سوى أشكال عادية ذات استدلال مباشر»[266].

وحين اعتمد ر. برونشفيق على (التقريب) استخلص منه، مما

---

(263) السابق ص 106.

(264) ولا سيما حين يساء استعماله على ما سيذكره بعد.

(265) أنظر فيما بعد في هذه الفقرة نفسها ابن حزم يتكلم عن المناطقة المسلمين الذين يسمون المقدمات قياساً.

(266) السابق ص 106.

يصلح للتحليل، حالات حقيقية من القياس اليوناني، شديدة البعد عن «الأشكال العادية ذات الاستدلال المباشر»[267]؛ وهو يلاحظ أن ابن حزم «لا يبدو في نظريته عن القياس اليوناني أنه يمكن - بالنسبة إلى عصره إجمالاً - أن توجه إليه مآخذ ذات بال»[268]؛ بيد أنه يبدو قريباً من دعوى ر. أرنالديز عندما يلاحظ مع ذلك «أنه لا يخلو من العيوب إذا دققنا النظر فيه، وأن موقفاً معيناً في فصل معين يحتمل النقد»، حين يطرح «مثالين يمكن أن نصفهما بأنهما محيـران» وحين يصدر «عن مفهوم مطلق قاصر منفر من الناحية النفسية»[269]. وعلى أية حال فبرنشفيق يدعم الأسباب الأخيرة التي أثارها ر. أرنالديز، والتي سبق أن عرضنا لها، وذلك حين يختم ملاحظاته برجاء «أن تساعد على أن ندرك لماذا استطاع خصوم ابن حزم، من معاصريه وممن جاءوا بعده، أن يأخذوا عليه «أنه أراد أن يطبق منطقاً لا دينياً على الشريعة بخاصة، ليس ذلك فحسب، بل إنه أساء فهم هذا المنطق ذاته، حسبما علمه الأوائل»[270].

ومهما يكن من شيء، فإن الفقيه الظاهري يتناول في كتابه (التقريب) القياس اليوناني (الجامعة)، أو ما يعتبره ر. أرنالديز «استدلالاً» شديد القرب من «الاستنباط الديكارتي»[271]. ومع ذلك يظل الأساس فيما نرى هو مقياس صحة المعرفة اليقينية الذي يجده المفكر الظاهري في القياس الإغريقي (الجامعة) القائم في نظره على البداهة وحدها، سواء في ذلك المقدمات أو الاستنباط الذي يقود إلى النتيجة. ولسوف نقدم أولاً تعريف

---

(267) وعلى سبيل المثال «ذلك النحو الأول من الشكل الأول (Barbara) كل مسكر خمر - وكل خمر حرام - فكل مسكر حرام» انظر ر. برونشفيق السابق ص 193.

(268) السابق ص 194.

(269) السابق ص 195. وإليك أحد المثالين المذكورين: «شاهدان شهدا بأن رجلاً سرق بقرة، فقال أحدهما: بقرة صفراء، وقال الآخر: بقرة سوداء؛ فهذا الوصف المكمل لا أهمية له، ويجب تطبيق الحد - وهو كما نعلم قاس - وهو يقابل سرقة شيء ذي ثمن ما».

(270) السابق

(271) Grammaire, P. 106.

هذا القياس الحزمي، إن صح القول، ثم نحلل بعد ذلك مع مؤلفنا نوعي عناصر البداهة التي يشتمل عليها قياسه، ثم نعرض أخيراً انتقاداته التي وجهها إلى القياس الشرعي، مع تناوله ـ طبعاً ـ من هاتين الوجهتين.

ولقد سبق أن قلنا ـ والكلام لابن حـزم : «إن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها؛ فإن اتفق الخصمان عليها وصححاها والتزما حكمها، واختلفا في فرع من فروع ذلك المعنى، وجب عليهما أن يأتيا بقضية أخرى يتفقان على صحتها أيضاً؛ فإن كانت القضيتان المذكورتان صحيحتين، في طبعهما وتركيبهما، فالانقياد لهمـا حينئذٍ لازم لكـل واحد؛ واعلم أن القضيتين المذكورتين إذا اجتمعتا سمتهما الأوائل (القرينة)؛ واعلم أن باجتماعهما ـ كما ذكرنا ـ يحدث أبداً عنهما قضية ثالثة صادقة أبداً، لازمة ضرورة لا محيد عنها، وتسمى هذه القضية الحادثة عن اجتماع القضيتين (نتيجة)؛ والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معاً في اللغة اليونانية (السلجسموس)، وتسمى الثلاثة كلها في اللغة العربية (الجامعة)؛ مثال ذلك أن تقول: «كل إنسان حي» فهذه قضية تسمى على انفرادها (مقدمة)؛ ثم تقول: «وكل حي جوهر»، فهذه أيضاً قضية تسمى على انفرادها (مقدمة)؛ فإذا جمعتهما معاً فاسمهما (قرينة) لاقترانهما؛ وذلك إذا قلت: «كل إنسان حي، وكل حي جوهر» فيحدث من هذا الاجتماع قضية ثالثة وهي «أن كل إنسان جوهر»، فهذه قضية تسمى على انفرادها (نتيجة)؛ فإذا أجمعتها لثلاثتها سميت كلها (جامعة)، والجامعة: السلجسموس»[272].

رفض القياس الشرعي:

فهذا بالتفصيل هو تعريف السلجسموس، أو الجامعة، برغم طوله الذي لا يفيد غالباً، وقد التزمنا بتقديمه كما هو كيما نؤكد جانب البداهة، سواء في مستوى المقدمات أم في مستوى التركيب والاستنباط. فلنبدأ

---

(272) التقريب ص 106 ـ والكلمة تعريب للمصطلح اليوناني sullogismos (المترجم).

بالحديث عن هذا الأصل في مستوى أساس القياس اليونـاني؛ ولسوف نعالجه بعد ذلك من الجانب الفني لهذا الضرب من التعليل؛ ولسوف نرى مع ابن حزم في كلتا الحالين كيف لا يستطيع القياس أن يزعم أنه يصدر عن هذا الأصل، ومن ثم لماذا كان بعيداً عن أن يكفل تقديم معرفة يقينية؟

يقول الفقيه الظاهري بأن خصومه احتجوا في دفاعهم عن القياس بقولهم: «إن علمنا بما في داخل هذه الجوزة والرمانة على صفة ما، إنما هو قياس على ما شاهدناه من ذلك؛ وإلا فلعل داخلهما جوهر أو شيء مخالف لما عهدناه؛ وكذلك أن في رؤوسنا أدمغة وفي أجوافنا مصراناً، وأن هذا الصبي لم تلده حمارة وأن الأحياء يموتون إنما علمنا ذلك قياساً على ما شهدناه»[273].

ويرد ابن حزم على المدافعين عن القياس بأن «هذا من أبرد ما موهوا بـه» «وأن المشبه بين هاتين الطريقتين لضعيف التمييز؛ وتلك أمور طبيعية ضرورية تولى الله عز وجل إيقاعها في القلوب، لا يدري أحد كيف وقع له علمها، وهذه الأُخر إما دعاوى لا دليل عليها، وإما سمعية لم تكن لازمة، ثم ألزم الله منها بالنص لا بالكهانة ولا بالدعوى». ويضيف ابن حزم أن الدليل على ذلك هو أن «الصغير الذي لم يحب بعد، وإنما هو حين هم أن يجلس» يعرف الأشياء البدهية، دون أن يعرف لذلك استعمال القياس[273]: «أمعرفتكم بأنكم تموتون ـ وهو شيء يستوي في الإقرار به كل ذي حسّ ـ هو مثل معرفتكم بالشرائع كالصلاة والزكاة والصيام، وغير ذلك مما يحرم في البيوع والنكاح وما يحل؟ فإن قالوا: لا، كفونا أنفسهم وأبطلوا ما استدلوا به ههنا؛ وإن قالوا: نعم، كابروا ولزمهم أن يكونوا مستغنين عن النبي ﷺ، وأنهم كانوا يدرون الشريعة بطبائعهم قبل أن يعلموها، وهذا ما لا يقوله ذو عقل»[274].

---

(273) الإحكام ج 7 ص 184.

(274) الإحكام جـ 7 ص 186.

«إن الطبائع قد استقرت مذ خلق الله تعالى العالم على رتبة واحدة؛ هذا معلوم بأول العقل والحسّ اللذين يدرك بهما علم الحقائق؛ وأما الشرائع فغير مستقرة، ولم يزل تعالى مذ خلق الخلق ينسخ شريعة بعد شريعة، فيحرم في هذه ما أحل في تلك، ويسقط في هذه ما أوجب في تلك، ويوجب في هذه ويحل فيها ما أسقط في تلك وما حرم، إلى أن نص الله تعالى أنه لا تبدل هذه الملة أبداً؛ فصح أن من شبه الطبائع التي تعلم بالحسّ والعقل بالشرائع التي لا تعلم إلا بالنص، لا مدخل للعقل ولا للحسّ في تحريم شيء منها ولا في إيجاب فرض منها إلابعد ورود النص بذلك، فهو غافل جاهل»[275].

ولقد بقي الفقيه الظاهري هنا أيضاً في مستوى المعطيات الأولية التي هي أساس كل جامعة، أو سلجسموس، أو قياس؛ فهو يستمر في اندفاعه ليثبت لخصومه بكل دقة أنهم حيث يدعون تلبية مطالب منطق البداهة، لا يفعلون في الواقع سوى أن يقدموا أكثر الدعاوى فساداً؛ من ذلك أن المدافعين عن القياس يقولون بأن التشابه بين شيئين يستتبع بالضرورة تماثل حكمهما[276]. ولسوف نعرض فيما بعد لرأي ابن حزم في قيمة هذا الاستنباط وفي تلك الطريقة في استخدام المعطيات؛ ولكن نقده الآن ينصب على إثبات هذه المعطيات. إنه وهو يدفع اتهام خصومه ضد الظاهرية ينفي عن نفسه، كما ينفي عن مذهبه، أنه ينكر التشابه بين الأشياء؛ «وما أنكرنا قط تماثل الأشياء، بل نحن أعرف بوجوه التماثل منهم، لأننا حققنا النظر فيها، فأبانها الله تعالى لنا، وهم خلطوا وجه نظرهم، فاختلط الأمر عليهم؛ وإنما أنكرنا أن نحكم للمتماثلات في صفاتها من أجل ذلك في الديانة بتحريم أو إيجاب أو تحليل، دون نص من الله تعالى أو رسوله (ﷺ) أو إجماع من الأمة»[277]. «والحقيقة في هذا

---

(275) السابق جـ 7 ص 186 - 187.

(276) السابق جـ 7 ص 191.

(277) السابق جـ 7 ص 197 - 198.

أن الشيئين إذا اشتبها في صفة ما، فهما جميعاً فيها مستويان استواءً واحداً، ليس أحدهما أولى بتلك الصفة من الآخر، ولا أحدهما أصل والثاني فرع، ولا أحدهما مردود إلى الآخر، ولا أحدهما أولى بأن يكون قياساً على الآخر من أن يكون الآخر قياساً عليه، كزيد ليس أولى بالآدمية من عمرو، ولا حمار خالد أولى بالحمارية من حمار محمد»[278].

وابن حزم هنا أيضاً يتحدث من زاوية تركيب المعطيات، فيصل به الأمر إلى النظر في الشرائع، قال: «وكذلك الشرائع، ليس بُرّ بغداد بأولى بالتحريم في بيع بعضه ببعض متفاضلاً من بُرّ الأندلس»؛ وبهذه المناسبة يحرص الفقيه الظاهري على ذكر خبر يقصد به فقط البرهنة على أن الشيئين المتشابهين قد يوضع أحدهما بجانب الآخر، دون أن يؤدي ذلك إلى استنباط ينتهي إلى الصفة الشرعية، أية كانت؛ إنه يقرر أنه «قد صح عن رسول الله ﷺ: «لعن المؤمن كقتله»؛ وكل مسلم يعلم أنه لا تشابه أقوى من تشابه أخبر به النبي (ﷺ)؛ فإذ لا شك في هذا، وصح يقيناً أن لعن المؤمن كقتله، وأجمعت الأمة بلا خلاف أن لعن المؤمن لا يبيح دم اللاعن، كما يبيح القتل دم القاتل، ولا يوجب دية كما يوجب القتل دية، فبطل قول من قال: «إن الاشتباه بين الشيئين يوجب لهما في الشريعة حكماً واحداً فيما لم ينص على اشتباههما فيه»[279].

ويلاحظ ابن حزم أن إثبات أصل التشابه لا يمكن أن يؤدي إلى إثبات أي حكم أصلاً؛ «وذلك أنه ليس في العالم شيئان أصلاً ـ بوجه من الوجوه ـ إلا وهما مشتبهان من بعض الوجوه، وفي بعض الصفات، وفي بعض الحدود، لا بدّ من ذلك، لأنهما في الجملة محدثان أو مؤلفان أو جسمان أو عرضان؛ ثم يكثر وجود التشابه على قدر استواء الشيئين تحت جنس أعلى، ثم تحت نوع فنوع»؛ فأي حكم نطبق في هذه الحالة؟

(278) السابق جـ 7 ص 191 - 192.

(279) السابق جـ 7 ص 192.

التحليل بالقياس على الأشياء الحلال أو التحريم بـالرجـوع إلى الشيء المحرم؟ أو «نجمع عليهم هذين الإلزامين معاً، فيلزمهم أن يجعلوا الأشياء كلها حراماً حلالاً معاً قياساً على ما حرم وحلل؟». ومع ذلك فلماذا لا نقلب تصورنا لنرى أن الفرق الملحوظ بين شيئين يستتبع بالضرورة فـرقاً في الحكم، يفرض إلزاماً أو حظراً أو يأمر بإباحة. ولما كان كل ما يريده هو هدم طريقة الخصم، فإنه يرى أنه غير ملزم بإثبات هذا الفرق[280].

القياس الشرعي يبدأ من معطيات غير بدهية:

ولكن، كيف نثبت بداهة المعطيات الأساسية؟ إن ابن حزم سوف يعترف بأنه «لا يجوز أن يصحح الشيء بنفسه البتّـة، وجائـز أن يبطل بنفسه»؛ وبعبارة أخرى إن إثبات أن القياس يبدأ من معطيات غير بدهية، ومن ثم ظنّية، هو أمر ممكن، على حين أن من المستحيل البرهنة على هذه البداهة ذاتها. إنه يؤكد ذلك قائلاً: «ولا تظن أن الأوائل التي منها يؤخذ البرهان صححت بأنفسها فتخطىء، بل تلك أشياء قد ذكرنـا أن الخلقة صححتها، وأنه لم يخل ذو الفهم قط من معرفة صحتها»[281]. وهذا التأكيد من المفكر الظاهري يحمل من المعاني بقدر ما يعتبر في حد ذاته تأسيساً لكل بحث نظري سليم؛ ويقول ابن حزم لخصمه الذي يحاول هدم هذا النظر بادعائه أنه لا يصح إلا بالنظر، يقول له في قوة: «إن النظر الذي به تصح الأشياء هو ردها إلى المقدمات الأوائل التي قـد قضى الطبـع بصحتها؛ فما رجعت إليها فشهدت له فهو صحيح، وما لم يرجع إليها فهو فاسد»[282]. فلنرَ مع مفكرنا الظاهري أقسام المعارف وأصولها الخاصة؛ ربما وصلنا بذلك إلى أن نحدد هذه الفكرة الجوهرية عن البداهة، بصورة أفضل، إن لم يكن بوسعنا أن نضع لها تعريفاً محدداً.

---

(280) السابق جـ 7 ص 192 - 194.

(281) التقريب ص 191.

(282) السابق.

ما البداهة؟ :

يقول ابن حزم: «إعلم أن معرفة كل عارف منا بما يعرفه، وهو علمه بما يعلم، ينقسم قسمين، أحدهما أول والثاني تالٍ؛ فالأول ينقسم قسمين، أحدهما ما عرفه الإنسان بفطرته، وموجب خلقته المفضلة بالنطق الذي هو التمييز والتصرف والفرق بين المشاهدات؛ فعرف هذا الباب بأول عقله، مثل معرفة أن الكل أكثر من الجزء، (وأن من لم يولد قبلك فليس أكبر منك، ومن لم يتقدمه فليس قبله، وأن نصفي العدد مساويان لجميعه، وأن كون الجسم الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد محال، وأن كل شيء صدق في نفيه فإثباته كذب، وإن كذب في نفيه فإثباته حق)(*)، وأن الحق لا يكون في الشيء وضده»[283].

«فالقسم الثاني من هذا القسم الأول هو ما عرفه الإنسان بحسّه المؤدي إلى التيقن، بتوسط العقل لمعرفة أن النار حارة وأن الثلج بارد، (والصبر مرّ والتمر حلو والثلج الجديد أبيض والقار أسود وأن جلد القنفذ خشن والحرير لين وأن صوت الرعد أشد من صوت الدجاجة، وما أشبه ذلك)(*)؛ وهذا لا يدري أحد كيف وقعت له صحة معرفة بذلك، ولا كان بين أول أوقات فهمه وتمييزه وعود نفسه إلى ابتداء ذكرها وبين معرفته بصحة ما ذكرنا زمان أصلاً، لا طويل ولا قصير، ولا قليل ولا كثير، ولا مهلة؛ وإنما هو فعل الله عز وجل في النفس، وهي مضطرة إلى فعل ذلك ضرورة، ولا تجد عنها محيداً البتّة؛ وليس ذلك في بعض النفوس دون بعض، بل في نفس كل ذي تمييز لم تصبه آفة، وكل نفس تعلم أن سائر النفوس تعلم ذلك ضرورة؛ فلو أن إنساناً رام أن يوهم إنساناً خلاف ما ذكرنا لما قدر؛ فإن قدر على ذلك يوماً ما فليعلم أن بعقله آفة شديدة، لا

(283) السابق ص 156.

(*) ما بين معقوفتين من نص ابن حزم يزيد الفكرة وضوحاً، وإن لم يذكره المؤلف (المترجم).

يجوز غير ذلك. وفي القسم الثاني من هذين القسمين تدخل صحة المعرفة بما صححه النقل عند المخبر، تحقيق ضرورة، كعلمنا أن الفيل موجود، ولم نره، وأن مصر ومكة في الدنيا، وأنه قد كان موسى وعيسى ومحمد، عليهم السلام»[284].

ثم يقول ابن حزم: «وهذان القسمان لا يجوز أن يطلب على صحتهما دليل، ولا يكلف ذلك غيره إلا عديم عقـل ووافر جهل، أو مشتبه بهما، فهم أقل عدداً؛ بل من هذين القسمين تقوم الدلائل كلها، وإليه ترجع جميع البراهين، وإن بعد طرفها على ما قدمنا لك من نتائج مأخوذة من مقدمات؛ وهكذا أبداً وإن كثرت القرائن والنتائج واختلفت أنواعها حتى تقف راجعاً عند هذين العلمين الموهوبين عن الأول الواحد وبطوله وإفاضة فضله علينا، دون استحقاق منا لذلك، إذ لم يتقدم منا فعل يوجب أن يعطينا هذه العطية العظيمة التي أوجدنا بها السبل إلى النسبة بالملائكة الذين هم أفضل خلقٍ خَلَـقَ والذين أفاض عليهم الفضائل إفاضة تامة، نزههم بها عن كل نقص أو خلل»[285].

مجال البداهة:

وبعد أن حاول المفكر الظاهري قليلاً حصر المعارف البدهية، واصفاً منابعها، وجدناه يعمل على أن يسبغ عليها مزيداً من الثبات، بتحديد مجال تطبيقها، مع اقتصاره دائماً على المستوى الغيبي (الميتافيزيقي)؛ إنه يقول: «وبهذه السبل التي ذكرنا عرفنا أن لنا خالقاً واحداً، أولاً خالقاً حقاً لم يزل، وأن ما عداه محدث كثير مخلوق، لم يكن ثم كان؛ وبها عرفنا صدق المرسلين الداعين إليه تعالى، وصحة بعث محمد ﷺ»[286].

(284) السابق ص 156 - 157.

(285) السابق ص 157.

(286) السابق.

وابن حزم يؤكد أنه بفضل العقل والبراهين المذكورة تمكن الإنسان بالضرورة من معرفة كل هذه الحقائق معرفة لا يشترك المجنون معه فيها، «فمن كذب بشهادة العقل والتمييز فقد كذب كل ما أوجبت، وأنتج له ذلك تكذيب الربوبية والتوحيد والنبوة والشرائع»(287).

فلكي نحافظ على البداهة ربما كان من الأمثل أن نربط النتائج مباشرة بالمقدمات: «وبقدر(*) هذه النتائج من هذه المعارف الأوائل يسهل بيانها، وبقدر بعدها يبعد ثباتها؛ إلا أن كل ما صح من هذه الطرائق، من قريب أو من بعيد، فمستو في أنه حق استواءً واحداً، وإن كان بعضه أغمض». ويذكر ابن حزم أيضاً أنه «لا يجوز أن يكون حق أحق من حق آخر ولا باطل أبطل من باطل آخر، إذ ما ثبت ووجد فقد ثبت ووجد، وما بطل فقد بطل، وما خرج عن يقين الوجود والثبوت ولم يدخل في يقين البطلان فهو مشكوك فيه عند الشاك؛ وهو في ذاته بعد إما حق وإما باطل لا يجوز غير ذلك؛ ولا يبطله إن كان حقاً جهل من جهله أو تشكك من تشكك فيه، كما لا يحق الباطل غلط من توهمه حقاً أو تشكك من تشكك فيه»(288).

«وأما الثاني فهو الذي ذكرت لك آنفاً أنه يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حددنا من أنها راجعة إلى العقل والحسّ، إما من قرب وإما من بعد؛ وفي هذا القسم تدخل صفة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والاختراع والنبوة، وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات على ما قدمنا في سائر كتبنا، لأنه إذا صح التوحيد وصحت النبوة، وصح وجوب الائتمار لها، وصحت الأوامر والنواهي عن النبي ﷺ، وجب اعتقاد صحتها

---

(287) السابق ص 157 - 158.

(288) السابق ص 158.

(*) هكذا ما جاء في مطبوع (التقريب)، والمراد (ويقدر قرب هذه النتائج) (المترجم).
وهو كذلك مصححاً في الطبعة الثانية من الكتاب (المؤلف).

والائتمار لها؛ وفي هذا القسم أيضاً يدخل الكلام في الطبيعيات[289] وفي قـوانين الطب ووجـوه المعانـاة والقوى والمـزاج، وأكثـر مـراتب العـدد والهندسة»[290].

ويمكن القول إجمالاً بأنه بالرجوع إلى مبدأ البداهة، ومن ثم إلى المعرفة اليقينية ضرورة، فإن القياس اليوناني (أو السلجسموس) يقدم كل الضمانات المطلوبة؛ أما ابن حزم فإنه ـ تأسيساً على هذا، وباسم هذه البداهة دائماً ـ يرى أن العناصر الأساسية في القياس الشرعي لا تقدم أية ضمانة؛ فالواقع أن هذه العناصر التي قدمها أصحاب القياس أبعد من أن تكون بدهية، وتركيبها في كثير من الأحيان غير مرضٍ؛ بيد أن النقـد العنيف الذي يمكن أن يوجه إليها هو أنها ليست ذات طبيعة نقلية، مما ينزع عنها كل ارتباط بالشريعة الدينية. ولسوف نرى فيما يلي من البيان المفكر الظاهري مكباً على إثبات أن هذا القياس يفسر أيضاً من وجهة أخرى، هي وجهة فنية محضة، أي إنها تتصل بالاستعمال الاستنبـاطي السيىء لهذه العناصر الأساسية.

أما ابن حزم فيرى أن خصومه قد لجأوا أساساً إلى ضرب من التحيل والتمويه، فهو يقول: «إعلم أن المتقدمين سموا المقدمات (قياساً) فتحيل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سوفسطائية أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسمّوا تحكمهم بالاستقراء المذموم قياساً»[291]. إن هذا أمر

(289) وإليك على سبيل المثال تعريفها عند الغزالي، وهو يضعها مبدئياً بين العلوم الفيزيائية والعلوم الطبيعية، قال: «وأما علم الطبيعيات فهو بحث عن عالم السموات وكواكبها، وما تحتها من الأجسام المفردة كالماء والهواء والتراب والنار، ومن الأجسام المركبة كالحيوان والنبات والمعادن، وعن أسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها؛ وذلك يضاهي بحث الطب عن جسم الإنسان وأعضائه الرئيسية والخادمة وأسباب استحالة مزاجه» المنقذ من الضلال ص 77.

(290) التقريب ص 158.

(291) السابق ص 173.

على درجة من الخطورة في نظر ابن حزم بحيث يؤدّي إلى موقف فوضوي مطلقاً من الشريعة، أو هو يؤدي إلى إنكار كل صفة شرعية.

ويذكر ابن حزم بأنه سبق أن قال: «إنه ليس في العالم شيئان إلا وبينهما شبه وافتراق ما، ضرورة لا بدّ من ذلك؛ فإن كان الشبه يوجب استواء الحكم فلنحكم لكل ما في العالم بحكم واحد في كل حال، من أجل اشتباهه في صفة ما. ولم كان الاجتماع في الشبه يوجب استواء الحكم، ولم يكن الافتراق في الشبه يوجب اختلاف الحكم؟ فيجب على هذا أن لا نحكم لشيئين أصلاً بحكم واحد، لأجل اختلافهما في صفة ما؛ وكل هذا خطأ وحيرة ومؤدّ إلى التناقض والضلال»[292].

القياس الشرعي استقراء فاسد:

وقبل أن نعرض لتلك الدراسة النقدية التي قام بها الفقيه الظاهري للاستقراء الذي يشبه به القياس الشرعي، نلاحظ من الآن أن أصحاب القياس يرون، على الأقل في مستوى التعريف النظري، أن هذه الطريقة في التعليل يجب أن تتميز عن غيرها، سواء القياس الإغريقي أو الاستقراء، وباختصار كل ما يتعلق بالعموميات. والغزالي في (المستصفى) يصر على تمييزها عن «(الدليل) المؤدي إلى الحق، وعن المعرفة المكتسبة من خلال شيء معروف، وذلك بواسطة النظر أو بالاستشهاد على الغائب بالحاضر»[293]. ولما كانت هذه الطريقة في التعليل أقل عموماً من كل ما سبق، ولا يمكن أن تماثل الاجتهاد، وهو كذلك أكثر عموماً، فإن فقيهنا الشافعي يردها إلى حجمها الصحيح، أي إلى ضرورة تقديم حالتين محددتين، ترتبط إحداهما بالأخرى، أو كما قال: «القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة»[294]، وبتعبير آخر: «القياس

(292) السابق.

(293) المستصفى ص 54.

(294) السابق.

عملية بسيطة ذات طرفين، ولا ترتفع من الخاص إلى العام لكي تهبط مرة أخرى إلى الخاص»[295].

بيد أن القياس من الناحية العملية يتضمن جانباً كبيراً من الاستقراء والاستنباط أيضاً؛ ولكي نقتنع بذلـك يجمل بنـا أن نعيد تنـاول المثال التقليدي: «الخمر حرام لأنها تُسكر، ولما كانت للنبيذ هذه الصفة فيجب أن يكون حكمه التحريم»؛ فإذا نظرنا في عصرنا إلى شراب آخر، متخذ أساساً من نبات مختلف، كالشعير وحشيشة الدينار المستعملين في صنع الجعة (البيرة)، فسوف يكون التحريم، لا لشبهها بالخمر، ولكن بمقتضى الأصل العام، وهو حرمة المشروبات المتخمرة والمسكرة.

العناصر الأساسية لكل استقراء:

لم يكن الفقيه الظاهري، وهو يطبق المنطق اليوناني، يستطيع أن يرفض التسليم بصحة الاستقراء؛ بيد أن الذي يأخذه على أصحاب القياس هو أنهم قدموا «استقراء فاسداً» بحيث «لا يتفق مع مقتضيات الاستقصاء الكامل»، وأن «من الممكن أن يتضمن أخطاء خطيرة، لا يخلو منها مجال حتى مجال الإلٓهيات، مفترضين بغير حق أن هناك ارتباطاً ثابتاً بين صفات الكائنات والأشياء وبين جوهرها»[296].

ولكن، لنـرَ من قريب كيف عـرّف المفكـر الـظاهـري الاستقـراء الصحيح، وكذلك مفاهيم الجنس والنوع، وهي التي بدونها لا يكون ثمت استقراء مطلقاً.

---

(295) شحاتـة في فصله Logique ,p. 24 . وقد قال لنا هنري لاووست في محادثة خاصة: إنه يرى أن القياس يتضمن عملية مزدوجة للاستقـراء والاستنباط؛ ولعل ذلك الاعتبار هو الذي أدى به إلى ترجمة تعريف الغزالي لهذا الضرب من التعليل والذي قدمنا آنفاً نصه العربي الأبلغ على النحو التالي:
«القياس، أو التعليل القياسي، هو البحث عن علة حكم شرعي وإطلاق هذا الحكم على جميع الحالات المشتركة في نفس العلة» La polémique, p. 175.

(296) ر. برونشفيق في Pour ou contre la logique grecque, P. 188.

قال ابن حزم: «نقصد بلفظ (النوع) إلى أن نسمي به كل جماعة متفقة في حدها أو رسمها[297]، مختلفة بأشخاصها فقط، كقولك: الملائكة والناس والجنّ والنجوم والنخل والتفاح والجراد، والسواد والبياض، والقيام والقعود، وما أشبه ذلك كله. والنوع واقع تحت الجنس لأنه بعضه، وقد يجمع الجنس أنواعاً كثيرة، يقع اسمه - نعني اسم الجنس - على كل نوع منها، ويوجد حده في جميعها، وتتباين هي تحته بصفات يختص بها كل نوع منها دون الآخر؛ وذلك أنك تقول: حي، فيقع تحت هذه التسمية الناس والخيل والبغال والأسد، وسائر الحيوانات؛ فإذا حددت الحي فقلت: هو الحساس المتحرك بإرادة، كان هذا الحد أيضاً جامعاً لكل ما ذكرنا وموجوداً في جميعها، وكان كل نوع مما ذكرنا يختص بصفة دون سائرها، كالنطق والصهيل والشحج والزئير، وغير ذلك»[298].

ويقدم ابن حزم لتعريف لفظ (الجنس) تحديدات أخرى؛ قال موجزاً: «اللفظ الجامع لنوعين من المخلوقات فصاعداً، وليس يدل على شخص واحد بعينه كزيد وعمرو، ولا على جماعة مختلفين بأشخاصهم فقط كقوله: (الناس) أو كقوله: (الإبل) أو كقولك: (القبلة) لكن على جماعة تختلف بأشخاصهم وأنواعهم كقولك (الحي) الذي يدُل على الخيل والناس والملائكة»[299].

ويحدد ابن حزم أن «الجنس الذي يتكلم عليه ليس يقع على بعض

---

(297) لكي تحدد المعاني الخاصة المتصلة بكلا اللفظين، أنظر التقريب ص 16 - 20، نقلاً عن ر. برونشفيق في المرجع السابق ص 191، قال: «لن نُدهش إذا وجدنا عند ابن حزم كلا النوعين من «التعريفات» التي راجت في العالم الإسلامي، إذ كانت موروثة عن القدماء (والتعريف الثاني ذو طابع رواقي من خلال جالينوس Galién): الحد قول وجيز دال على طبيعة الموضوع مميز له من غيره، والرسم قول وجيز مميز للموضوع من غيره؛ وتأتي التفرقة من أن الحد يقوم على اعتبار الأجناس والأنواع: (الإنسان حي ميت مفكر) والرسم يقوم على اعتبار الأعراض والخواص: (الإنسان ضاحك باكٍ)».

(298) التقريب ص 21.

(299) السابق ص 20.

ما يقتضيه حده، لكن على كل ما يقع عليه الحد؛ والجنس لا يفارق ما تقع عليه التسمية به إلا بفساد المسمى واستحالته؛ وذلك مثل قولك: (الجوهر)؛ فإن هذه اللفظة يسمى بها كل قائم بنفسه حاملاً لغيره، فلا يمكن أن يوجد شيء قائم بنفسه حامل لغيره لا يسمى (جوهراً)، ولا يمكن أن يوجد (جوهر) لا يكون قائماً بنفسه حاملاً لغيره؛ ولو أنك توهمت هذا الشيء غير قائم بنفسه لبطل أن يسمى (جوهراً)؛ وأما (البلدة) فقد ينتقل عنها الإنسان إلى غيرها، ويبقى إنساناً بحسبه؛ وكذلك الخطة والصناعة والتجارة. وأما (بنو تميم) فقد نجد ناساً كثيراً ليسوا من بني تميم، فليس شيء من هذه الوجوه جنساً»[300].

وقبل أن ننتقل إلى الإيضاح المسهب الذي خصصه ابن حزم للاستقراء الصحيح منه، والاستقراء المطبق أيضاً لدى خصومه، في شكل القياس، يحسن أن نتوقف قليلاً عند مفاهيم النوع والجنس؛ وهي ذات قيمة ضرورية جداً لإدراك المطاعن التي يوجهها إلى أصحاب القياس؛ ومع تقديرنا لإمكان الوقوع في تصرف استقرائي فلسوف نمر سراعاً مع ابن حزم على هذه المطاعن التي ربما استحقها هؤلاء الخصوم، حين خلطوا بين الانتماء إلى نفس النوع وبين مجرد التشابه من ناحية، ثم خلطوا من ناحية أخرى بين النوع والجنس والشخص؛ وعند هذا سوف نتحدث عن الاستقراء.

لقد احتج الخصم لكي يسوغ طريقته في الاستدلال بقوله: «لما راينا البيضتين إذا تصادمتا تكسرتا علمنا أن ذلك حكم كل بيضة لم تنكسر؛ قالوا: وهذا قياس». وابن حزم يرى بدوره أن هذه المعرفة لا تأتي من طريق القياس: «ولم نعلم ذلك قياساً، ولكن علمنا بأول العقل وضرورة الحسّ أن كل رخص الملمس فإنه إذا صدمه ما هو أشد اكتنازاً منه أثر فيه،

---

(300) السابق.

إما بتفرق أجزائه، وإما بتبديل شكله، ولم نقل قط: إن البيضة لما أشبهت البيضة وجب أن تنكسر إذ لاقت جرماً صلبياً، بل هذا خطأ فاحش».

ويرى ابن حزم أن في هذا المثال نفسه ما يكفل إبطال مبدأ القياس: «فبيضة الحنش وبيضة الوزغة وبيضة صغار العصافير، لا تشبه بيضة النعام البتة في أغلب صفاتها، إلا أنهما جميعاً واقعان تحت نوع البيض، وكلاهما ينكسر إذا لاقى جسماً صلبياً، مكتنزاً؛ ونحن لو خرطنا صفة بيضة من عاج أو من عود البقس، حتى تكون أشبه ببيضة النعامة من الماء بالماء، ولم تشبه بيضة الحجلة إلا في الجسمية فقط، ثم ضربنا بها الحجر لما انكسرت؛ فصح أن الشبه لا معنى له في إيجاب استواء الأحكام البتّة»؛ ثم يضيف: «وإنما الذي يصح بهذا فهو قولنا: إنّ كل ما كان تحت نوع واحد فحكمه مستو، وسواء اشتبها أو لم يشتبها»[301].

ولئن كانت هذه الملاحظات السابقة مما قد يصدر عن مجرد التأمل الأولي والبدهي ، فليس الأمر كذلك بالنسبة إلى النقدات التالية؛ ولا ريب أن ابن حزم لا يعدو الحق حين يؤكد «أن اللفظ الواقع على أنواع شتى هو على عمومه لكل ما تحته من الأنواع، لأنه جنس لها، كاللفظ الواقع على النوع الواحد في عمومه من الأشخاص ولا فرق ، إلا أن يقوم برهان ـ كما قدمنا ـ على أن المراد بعض تلك الأنواع لا كلها، وبعض تلك الأشخاص لا كلها»؛ ولكنه يحيرنا حين يقدم لنا الحالة التطبيقية التالية: «فلان لا يظلم في حبة خردل»، فإن الفقيه الظاهري يرى أنه «لا يفهم من ذلك عند التحقيق وترك المسامحة إلا ما اقتضاه اللفظ خاصة، من أنه لا يظلم في الخردل خاصة؛ وهذا الذي وضع له اللفظ في اللغة، ولا يفهم من ذلك أنه لا يظلم في الأطام والضياع والدور، لأن الضياع والدور لا تسمى خردلاً أصلاً؛ لكن إن قال قائل: لا يظلم الناس شيئاً أو قال: لا

---

(301) الإحكام جـ 7 ص 182.

يظلم في شيء، فحينئذٍ يعم بالنفي كل ما وقع عليه اسم ظلم»[302].

الاستقراء الصحيح: ماذا يكون؟:

فلنأت إذن إلى الاستقراء بالمعنى الصحيح؛ يقول الفقيه الظاهري موجزاً: «إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد أو جنس واحد أو يحكم فيها بحكم واحد، فتجد في كل شخص من أشخاص ذلك النوع أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع، أو في كل نوع تحت الجنس، أو كل واحد من المحكوم فيهم؛ إلا أنه ليس وجود تلك الصفة مما يقتضي العقل وجودها في كل ما وجدت فيه ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف، فيكون حكمه لو اقتضته طبيعته أن تكون تلك الصفة فيه ولا بد؛ بل قد يتوهم وجود شيء من ذلك النوع خالياً من تلك الصفة؛ وكذلك أيضاً لم يأت لفظ في الحكم بأنه ملازم لكل شيء مما فيه تلك الصفة، فيقطع قوم من أجل ما ذكرنا على أن كل أشخاص ذلك النوع، وإن غابت عنهم، ففيها تلك الصفة، وأن كل ما فيه تلك الصفة من الأشياء فمحكوم فيه بذلك الحكم»[303].

فالاستقراء، إذن، وهو متصور في ذاته، هو مع ذلك محرم لما فيه من النظر الذي يشتمل عليه بطبيعته ذاتها؛ ويؤكد ابن حزم ذلك بقوله: «ولعمري لو قدرنا على تقصي تلك الأشخاص، أولها عن أخرها، حتى نحيط علماً بأنه لم يشذ عنا منها واحد، فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها، لوجب أن نقضي بعمومها لها؛ وكذلك لو وجدنا الأحكام منصوصة على كل شيء فيه تلك الصفة لقطعنا به أنها لازمة لكل ما فيه تلك الصفة»[304]؛ ثم

---

(302) التقريب ص 153 - 154.

(303) السابق ص 163-164. قارن بالطبعة الثانية من الكتاب، ص 296.

(304) السابق ص 164.

يستدرك ابن حزم من فوره: «أما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك ولا نجده أيضاً في الحكم منصوصاً على كل ما فيه تلك الصفة، فهذا تكهن من المتحكم به وتخرص وتسهل في الكذب وقضاء بغير علم وغرور للناس ولنفسه أولاً التي نصيحتها عليه أوجب»[305].

ثم يقدم ابن حزم ما يزيد الأمر وضوحاً: «ونمثل لذلك مثالاً عيانياً، نقول، وبالله تعالى التوفيق: وصف الموصوف بالصفة ينقسم قسمين: أحدهما صفة لا بد للموصوف منها ضرورة، كعلمنا يقيناً أن كل ذي روح فمتنفس، وكل متنفس فذو آلة يتنفس بها؛ فهذا قسم قائم في العقل، معلوم ضرورة، ولا محيد عنه، ولو عدمت النفس تلك الآلة لفارقت الجسد. والقسم الثاني صفة قد توجد ملازمة للموصوف بها، ولو عدمت لم تضره كالمرارة؛ فإنك إن بقرت أكثر أصناف الحيوان وجدتها فيها، إلا الحمل فإنه لا مرارة له. (. . .) فالقطع على أن هذا لا يكون هو التحكم المذموم الذي قد يخون»[306].

ويذكر الفقيه الظاهري شاهداً على هذا حالتين من الخطأ؛ الحالة الأولى أخطأ فيها جماعة «مخالفون لنا في النحلة، وهم موافقون لنا في الملة»، فهم مسلمون غير ظاهريين، وقد «تتبعوا الفاعلين فلم يجدوا فاعلاً البتة مختاراً إلا جسماً، فقطعوا على أن الفاعل الأول عز وجل جسم، لأنهم لم يشاهدوا فاعلاً إلا جسماً»؛ ويحاول ابن حزم أن يدفع برهان الخلف في هذا التعليل إلى ما هو أبعد، فيتصوره على نحو آخر: «لم يجدوا قط فاعلاً مختاراً غير محدث وغير مركب، إما من ولادة، وإما من رطوبات مستحيلة» ويضيف: «تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، فقد ناقضوا وأبطلوا دليلهم؛ وليعلموا أنهم في بلية شنعاء، وهم يقرون بلا خلاف

(305) السابق.

(306) السابق.

منهم أن من اعتقد هذا فمفارق للملة، مباح دمه، متبرىء من خالقه»[307].

والحالة الثانية من الخطأ وقع فيها ظاهري: «بعض الموافقين لنا في النحلة من أصحابنا الأخباريين فإنهم تتبعوا كل موصوف في العالم فرأوه إنما استحق ذلك الاسم بصفة فيه، اشتق له منها ذلك الاسم، فقطعوا من أجل ذلك على أن الواحد الأول عز وجل ذو سمع وبصر وحياة وإرادة، وأنه متكلم لا يسكت، لأنه تعالى موصوف بأنه سميع بصير حي مريد وله كلام؛ ولو أنهم أنصفوا أنفسهم، ولم يقتحموا فيما يعيرون به خصومهم، لكانوا إذا فتشوا هذا التفتيش قد وجدوا يقيناً أنهم لا يرون أبداً، ولا يشاهدون موصوفاً بشيء إلا وتلك الصفة عرض في الموصوف محمول، وأن الصفة لا يحملها إلا جوهر؛ على أن هذا الذي نذكر لا يتوهم متوهم في العالم رتبة سواها، فلازم لهم إذ لم يشاهدوا قط موصوفاً بصفة إلا وهو جوهر يحمل عرضاً في ذاته، أن يقولوا: إن الأول الذي ليس مثله شيء جوهر يحمل الأعراض، ولم يفارقها قط، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[307].

ويؤكد ابن حزم في خاتمة كلامه أنه «ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل ويقر بما شاهد وأحس وبما قام عليه برهان راجع إلى الناس المذكورين، وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً، إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه؛ فإن لم يقدر فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد ولا يحكم إلا على ما أدركه، دون ما لم يدرك. وهذا إذا تدبرته في الأحكام الشرعية نفعك جداً ومنعك من القياس الذي غر كثيراً من الناس ومن الأئمة الفضلاء الذين غلط بغلطهم ألوف من الناس»[308].

(307) السابق ص 165.

(308) السابق ص 166.

القياس الشرعي ليس إلا سفسطة:

في إطار الدراسة المخصصة لرفض القياس عقلاً، باستخدام أدوات المنطق اليوناني، وبعد هذا النقد الموجه لاستخدام الاستقراء مباشرة، نجد أن ابن حزم يهاجم ما يسميه (سفسطة)؛ وهي تسمية مأثورة عن الأوائل للنتائج المأخوذة من مقدمات فاسدة؛ إنه يرى «أن المشغب الناصر للباطل أعظم سلاحه التلبيس، وذلك يكون إما بإيجاب ما لا يجب، وإما بإسقاط قسم من الأقسام، أو أكثر من قسم، وإما زيادة قسم فاسد، أو بأن يأتي بأقسام كلها فاسدة، وإما أن يتعلق بلفظ مشترك متفق على صحته يعطي أشياء كثيرة مختلفة الأحكام والصفات، ومتفقة أيضاً في أشياء فيريد أن يخص بما اتفقت فيه بعض ما يعطي الاسم دون جميعه، أو يريد أن يعم جميع ما يقع عليه ذلك الاسم بما يخص بعض ما يقع عليه ذلك الاسم، أو يأتي هو به ابتداء»[309].

وإليك ـ فضلاً عن ذلك ـ كيف استشهد على هذه الحالات الخمس من السفسطة وهي التي تعتبر ـ فيما يرى ـ أعظم سلاح منهجي لأصحاب القياس. وأولاها «إيجاب ما لا يجب هو نحو أن يقول: لو كان الباري تعالى غير جسم لكان عرضاً؛ فلما ثبت أن الباري تعالى ليس عرضاً صح أنه جسم. فهذا علق كونه تعالى غير جسم بكونه عرضاً، وهذا لا يجب؛ ولو علق ذلك بما يوجب قضيته لكان صادقاً؛ وذلك لو قال: لو كان الباري تعالى محدثاً أو كان غير جسم لكان عرضاً. فهذا تقديم صحيح، لكن الباري تعالى ليس محدثاً فليس جسماً ولا عرضاً».

وأما الحالة الثانية فيقول عنها ابن حزم: «وأما إسقاط قسم فكقول القائل: لا يخلو هذا اللون من أن يكون أحمر أو أخضر أو أصفر أو أسود، بعد إسقاط الأبيـض واللازوردي، وغير ذلك».

---

(309) السابق ص 173-174 . قارن بالطبعة الثانية، ص 309.

والحالة الثالثة تأتي هكذا: «وأما زيادة قسم فاسد فكقول القائل: لا يخلو هذا الشيء من أن يكون هو هذا الشيء أو هو غيره أو لا هو هو ولا غيره، فهذا قسم زائد فاسد».

وأما الحالة الرابعة فهي «المجيء بأقسام كلها فاسدة فكقول القائل: لا يخلو الباري تعالى من أن يكون فعل الأشياء لدفع مضرة أو لاجتلاب منفعة أو لطبيعة أو لآفة أو لجوده وكرمه»؛ فهذه، كما يلاحظ الفقيه الظاهري، «أقسام فاسدة، والصحيح أنه فعلها لا لعلة ولا لسبب أصلاً؛ فمن ادعى على خصمه أنه أتاه بشيء من هذه الوجوه فعليه أن يبين ذلك»[310].

والحالة الخامسة هي حالة «اشتباه الأسماء، فيكون من جاهل ومن عامد؛ فأما الجاهل فمعذور وأما العامد فمذموم؛ فالجاهل غلطه في ذلك نحو غلط عدي بن حاتم إذ سمع الآية: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود﴾[311]، فظنها من الخيوط المعهودة؛ وأما العامد فنحو الذين قيل لهم: (راعنا) من المراعاة، فقالوا: ((راعناً) من الرعونة؛ ومثل ما قاله بعض الأكابر، وقد سئل عن اللفظ بالقرآن، فقال: هذا السؤال محال، واللفظ بالقرآن لا يجوز، لأنه لا يلفظ؛ فأضرب عن اللفظ الذي هو القول والكلام وتعدى إلى الذي هو القذف كلفظ الرجل لقمة من فيه؛ فهذا ونحوه شعاوذ مضمحلة»[312].

ولكي ينهي الفقيه الظاهري هذا الفصل الذي يتناول فيه السفسطات

(310) السابق ص 174، وانظر هذه التفرقة لدى ابن حزم بين العلة والسبب في ر. برونشفيق في مرجعه السابق ص 188-189 ، ور. أرنالديز في Grammaire, pp. 185-187.

(311) البقرة/ 187 وقد وقع في الآية خطأ في نص ابن حزم لعله غفلة من المحقق، فقد جاءت: (فكلوا)، وصوابها: (وكلوا) (المترجم).

(312) السابق ص 174.

المختلفة، نجده يدعو إلى الحذر «من اشتباه الخط ولا سيما في الخط العربي، فإن ذلك فيه فاش لأن أكثر حروفه لا يـفرق بينها في الصور إلا بالنقط «كزبد وزيد وزند وربد ورند»، وما أشبه ذلك»؛ «ولهذا صار طالب الحقائق مضطراً إلى النحو؛ ألا ترى أن قارئاً لو قرأ «إنما يخشى الله من عباده العلماء» فرفع الهاء من (الله) ونصب الهمزة من (العلماء) قاصداً إلى ذلك وهو عالم، لكان ذلك خروجاً عن الملة؟»[313].

ومن المثير أن نرى أن ابن حزم(*) يربط، على المستوى المنهجي للتعليل، ذلك المثال التقليدي لدى أصحاب القياس لتحريمهم بيع الأرز بالأرز متفاضلاً، استنباطاً من تحريم البر بالبر متفاضلاً، فيربط ابن حزم هذا المثال بهاتين الحالتين غير المتوقعتين على الأقل: «لو جاز أن يكون الباري عز وجل مرئياً لكانت رؤية غير المعهودة» و «لو كان اللون مرئياً لكان العقل مرئياً؛ فلما كان العقل غير مرئي وجب أن اللون غير مرئي»[314]، وهذا

---

(313) التقريب ص 174-175.

(*) هذه هي الحالة السادسة (المترجم).

(314) السابق؛ ويقدم ابن حزم أيضاً أمثلة أخرى على القياس الذي يعتبره فاسداً، لأنه يقوم على مقدمات ناقصة (السابق ص 144) أو زائفة؛ وهو يذكر مثالاً على الحالة الأخيرة ما قدمه الطبري، من أن «من بلغ الحلم من رجل أو امرأة، ولم يعلم الله في أول بلوغه بجميع صفاته عِلْمَ استدلال ونظر وبحث، فهو كافر حلال دمه»؛ ويعلن ابن حزم أنه يحب هذا المفسر العظيم للقرآن وهذا المحدث المشهور لفضله، قال: «ولكن الحق أحب إلينا منه وأفضل»؛ ثم يقسم «بالله خالقنا قسماً لا نستثني فيه أن هذا الرئيس قد أنتج حكمه هذا عليه أن يكون كافراً حلال الدم والمال (السابق ص 160). ويذكر ابن حزم أيضاً مثالاً لقياس آخر فاسد نسي فيه صاحبه، بمجرد استنباطه، المقدمات فلم يحتفظ إلا بالنتيجة، وذلك حتى لا يضطر إلى أن يستخرج من نفس المقدمات نتيجة أخرى قد تكون أقل مناسبة؛ ومن ذلك مثلاً «ما يحتج علينا اليهود بأننا قد وافقناهم على أن دينهم قد كان حقاً ونبيهم حق، ويريدون من ههنا إلزامنا الإقرار به حتى الآن». ويرد ابن حزم بأن الاعتقاد بنبوة موسى يعني الاعتقاد بأنه أتى بمعجزات؛ «فموسى نبي، وهذه المقدمة نفسها تنتج نبوة محمدﷺ»، دون أن يؤمن به اليهود لذلك.

في هذه النقطة انظر عبد المجيد تركي في مقاله Le moine de France, p. 127, note no. 68, (والمرجع السابق ص 144).

القول الأخير على لسان بعض العميان. فهؤلاء هم إذن أصحاب القياس الموصوفون بالسفسطة، وهم يستقرئون دون أن يجرؤوا على الاعتراف بالاستقراء - وليته كان استقراء صحيحاً فيما يرى الفقيه الظاهري! - وموصوفون أيضاً بالسفسطة عندما يدعون تقديم براهين صحيحة، على حين أن مقدماتهم - في الواقع - إما ناقصة وإما زائفة وإما مليئة بعناصر زائدة. وهذا الاتهام نفسه يرجع إليه قلم ابن حزم عندما يعرض لكل هذه النظريات التي صنعها خصومه، ليبرروا - وحسب - استخدامهم للقياس باسم البداهة.

الاستثناء لا يثبت قاعدة القياس الشرعي:

ويبحث ابن حزم أولاً نظرية الاستثناء التي قدمها خصومه، قال: «ومن بديع ما يقع للمغرورين بهذا النوع الفاسد أنهم إذا أحبوا أن يبدو لهم في هذا الحكم الذي حكموا به لم يصعب عليهم تركه، فيخرجون أشياء من المشتبهات عن حكم وجد في بعضها ويقولون: هذا خرج عن أصله وشذ، والشاذ لا يقاس عليه»؛ ويرفض الفقيه الظاهري كل فكرة للاستثناء ويقول: «لو كان هذا الحكم المشذوذ عنه أصلاً للشاذ لما شذ عنه ما شذ، ولا يجوز أن ينبعث فرع من غير أصله؛ ولو كان ذلك لما كان الأصل أصلاً للمتأصل به ولا كان المتأصل من الأصل متأصلاً منه؛ ولا تظن أن ما خالف صورة نوعه الجامعة له أنه شاذ عن نوعه وأصله فتخطىء؛ لأنك إذا علمت علل التركيب علمت أنه لا يشذ عن أصله البتة وأن تلك الزوائد إنما هي من زيادة في مادة العنصر على مقدار ما يقوم منه الشخص التام، فكذلك النقص أيضاً هو نقص من مادة العنصر، فهكذا تكون الأصول الصحاح». وينتهز ابن حزم هذه الفرصة ليعلن ثورته على قياس النحويين الذين يصفهم بالكذب، ويرى أن من الضياع والضلال أن نتحدث عن قاعدة واستثناء، على حين أن «الحق من ذلك أن هكذا سمع من أهل اللغة الذين يرجع إليهم في ضبطها ونقلها»[315].

(315) السابق ص 168. قارن بالطبعة الثانية، ص 301-302.

القياس الشرعي ليس من الاستدلال:

ويجد ابن حزم أن خصومه، وهم يدافعون عن القياس، لا يدافعون إلا عن «الاستدلال بالمعلول على العلة»، كمن أراد أن يقيم البرهان على وجود النار بالدخان الذي هو متولد عن النار وعن فعلها؛ بيد أن هذا في نظر الفقيه الظاهري لا يعني سوى تعليل فاسد؛ «ولو أن أمرأ رأى دخاناً على بعد فقال: «في ذلك المكان نار، ولا بد، لأني أرى هنالك دخاناً قد سطع» لكان مستدلاً بحقيقة الاستدلال؛ وهذا لم يستدل على أن كلية النار موجودة من أجل الدخان، لكن علم أن المعلول لا يوجد إلا وعلته موجودة؛ فلما رأى الدخان، وهو المعلول، علم أن العلة هناك، وهي النار»[316].

ويرفض الفقيه الظاهري أيضاً أن يسلم بادعاء أصحاب القياس، عندما يقولون بأنهم حين يستعملون هذه الطريقة لا يكون منهم إلا «الاستدلال بالشاهد على الغائب»، وبالمتاح على غير المتاح، وبعبارة أخرى إنهم لجأوا فقط إلى الاستدلال. وإجابة ابن حزم الدقيقة والبليغة هي مفيدة بقدر ما تتصل بدراسة التداخل بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية. يقول ابن حزم: «وبالحقيقة لو حصلوا البحث لعلموا أن الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل، بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس، ولا فرق. وإذا أيقن المرء أن الحواس موصلات إلى النفس، وأن النفس إنما يصح حكمها بالمحسوسات، إذا صح عقلها من الآفات، وبأن تتفرغ من كل ما يشغل عقلها، وانفردت بأن تستبين به وتفكر فيما دلها عليه لم يجد المرء حينئذ لما يشاهد بحواسه فضلاً على ما شاهده بعقله دون حواسه؛ فلا غائب من المعلومات أصلاً إذا ما غاب عن العقل لم يجز أن يعلم البتة»[317].

---

(316) السابق ص 162-163.

(317) السابق ص 166،

ويذكر الفقيه الظاهري على سبيل المثال حالة «الأعمى الذي ولد أكمه، موقناً بأن الألوان موجودة كإيقان المبصر لها، ولا فرق؛ وكذلك تيقناً بوجود الفيل، وإن كنا لم نره قط، كيقين من رآه، ولا فرق؛ وإنما افترق الأعمى والبصير في كيفية الألوان فقط، وأما في أن اللون صحيح موجود فلا فرق بينهما في يقين العلم بذلك»[318].

ثم يذكر ابن حزم مثال رجلين أحدهما «يرفع من الأرض ستمائة رطل، فلسنا ننكر وجوده، إن وجد، كإنكارنا وجود إنسان يرفع ستة آلاف رطل، وكلاهما لم نشاهده ولم نشاهد مثله»[319].

ويخلص ابن حزم إلى قوله: «فليس وجودنا أشياء كثيرة مشتركة في بعض صفاتها اشتراكاً صحيحاً، ثم وجودنا بعض تلك الأشياء ينفرد بحكم ما نتيقنه منها بموجب أن نحكم على سائر تلك الأشياء باستوائها في هذا الحكم الثاني، من قبيل استوائها في الحكم الأول»؛ وهذه، كما يلاحظ الفقيه الظاهري، «دعوى سمجة وتحكم فاحش. وإنما يلزم هذا إذا اقتضت طبيعة ما يوجد شيء فيما هو فيه، وعلمنا وجوب ذلك بعقولنا؛ فإذا كان ذلك حكمنا ضرورة على ما لم نشاهد من أجزاء ذلك الشيء بحكمنا على ما شاهدناه منها، كاقتضاء طبيعة ذرع كل جسم متحرك أن يكون متناهي الأقطار»[320].

ويذكر أيضاً: «وأما ما لا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه فإنا إن وجدناه صدقناه وإن لم نجده لم نمنع منه؛ فإنا قد شاهدنا في الناس من لا يأكل اللبن أصلاً، ولو أكله لقذف قذفاً شديداً، وآخر لا يأكل الشحم أصلاً؛ فليس من أصل وجودنا ذلك يجب أن نقطع قطعاً على أن في الناس أيضاً من لا يأكل التمر أصلاً، ولا يجب أن نمنع من وجود ذلك أصلاً؛ وكذلك إذا وجدنا حجراً يجذب الحديد، فليس يجب أن نقطع على أنه يوجد، ولا

(318) السابق.

(319) السابق ص 166-167.

(320) السابق ص 167.

ىد، حجر يجذب الناس، ولا أن نقطع أيضاً أنه لا يوجد»[321].

القياس الشرعي خطر بقدر ما يمس الدين:

ويؤكد الفقيه الظاهري: «وأشد من هذا كله التحكم على الخالق الأول بأنه قد حرم هذا وحلل هذا بلا حكم وارد منه عنه تعالى بذلك، لكن بشهوات النفوس، لأنه قد حرم شيئاً آخر يشبه هذا الذي تحرم أنت في بعض صفاته؛ بلى، ولقد لعن الله تعالى أناساً عصاة معتدين؛ أفتراه يلعن كل إنسان، لأنهم مثل أولئك الملعونين، في أنهم ناس، وأنهم عصاة معتدون؟»[322].

فها نحن أولاء قد خطونا إلى صميم المجال الديني الذي يمثل القمة والهدف الذي يتوخاه ابن حزم من البرهنة. ولقد تتبعناه حتى الآن في استدلاله ضد القياس، سواء على صعيد المعطيات الأساسية، أو على صعيد الاستنباط المنطقي الذي يسمح بالانتقال من هذه المعطيات إلى النتائج. بيد أن هذه الأخطاء التي بدت خطيرة في مجال الفكر الدنيوي، سوف تبدو لفقيهنا الظاهري أيضاً مثقلة بالنتائج على مستوى الفكر الديني؛ وهنا سوف يتبع من قريب نفس المخطط ليصل إلى تلك النتيجة القائلة بأن هذا الضرب من التعليل لا يمكن أن يعقل مطلقاً بالنسبة إلى الفكر الشرعي ـ الديني، حتى ولو كان معقولاً بالنسبة إلى الفكر الدنيوي. فلم يعد شاغله أن يسكت خصومه بصياغة الأدلة النقلية، وهو ما أنشأ مادة فصل سبق، ولكنه يهتم بخاصة بأن يستدعي هذا المنطق اليوناني الذي يقتصر عنده ـ كما رأينا ـ على مجرد مسألة البداهة، علماً بأن الإسلام، من حيث هو دين، وبمبدئه العام، يلبي كل احتياجات المبادىء الأولية للعقل.

ولقد رأينا ابن حزم يفند دعوى خصومه على المستوى العام باستعمالهم القياس، في صورة انتقال من الشاهد إلى الغائب؛ وهو في

---

(321) السابق.

(322) السابق ص 167-168.

كتاب آخر، نقصد (الإحكام)، يقرر في قوة أنه «قد علم كل مسلم أنه ليس في شيء من الديانة شيء غائب»[323]، ثم يفسر ذلك قائلاً: «وإنما بعث الله رسولهﷺ ليبين للناس دينهم اللازم لهم (. . .). فلا يخلو رسول اللهﷺ من أحد وجهين لا ثالث لهما: إما أن يكون لم يبلغ ولا بين للناس، فهذا كفر ممن قاله بإجماع الأمة بلا خلاف؛ وإما أن يكون عليه السلام بلغ كما أمر وبين للناس جميع دينهم؛ وهذا هو الذي لا شك فيه؛ فأين الغائب من الدين ههنا؟». ويرفض الفقيه الظاهري بنفس السرعة والحسم الاستدلال الخصيم الذي يضع إلى جانب الآيات الواضحة آيات ذات معنى خفي، يقتضي فهمها الرجوع إلى الآيات الواضحة بطريق القياس؛ فكل شيء عند فقيهنا واضح، وليست هنالك آيات مشتبهة، وإنما هي مشتبهة على من لا يعلمها؛ وإذ هذا كذلك فحكم من لا يعلم أن يسأل من يعلم[324].

أما عن (التعليل)، أي البحث عن حكمة إلهية قد تفسر أفعال الله، ويمكن أن تؤخذ في الاعتبار عند سن الجديد من الأحكام بطريق القياس، فإن الفقيه الظاهري يبين الاستدلال التالي: «وقالوا: الحكيم بيننا لا يفعل إلا لعلة صحيحة، والسفيه هو الذي يفعل لا لعلة؛ فقاسوا ربهم تعالى على أنفسهم وقالوا: إن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لمصالح عباده؛ وراموا بذلك إثبات العلل في الديانات»؛ ثم يضيف: فهذه عقيدة يرفضها أي مسلم حق، وهي لاتصدر إلا عن «الدهرية الذين جعلوا برهانهم في إبطال الخالق، لما رأوا الأمور لا تجري على المعهود فيما يحسن في عقولهم، وأنه لا بد من علة للمفعولات؛ وإذ لا بد من علة فلا بد لتلك العلة من علة، وهكذا أبداً حتى يوجبوا كون أشياء لا أوائل لها». وقالوا أيضاً: إن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا طبقاً لمصالح العباد، «فأدخلوا ربهم تحت الحدود والقوانين وتحت رتب متى خالفها لزمه السفه، تعالى الله عن ذلك

(323) الإحكام جـ 7 ص 178.

(324) السابق جـ 7 ص 178-181.

علواً كبيراً؛ وهذا كفر مجرد، دون تأويل». والحق «أن الحكيم منا إنما صار حكيماً لأنه انقاد لأوامر ربه تعالى، ولتركه نواهيه (. . .). وأما الباري تعالى فلم يزل وحده، ولا شيء معه، ولا مرتب قبله؛ فلم يكن على الله تعالى رتبة توجب أن يقع الفعل منه على صفة ما دون غيرها، بل فعل ما فعل كما شاء، ولم يفعل ما لم يفعل كما لم يشأ (. . .). وإنما سميناه حكيماً لأنه سمى بذلك نفسه فقط»، لا من طريق الاستدلال أصلاً، ولا لأن العقل أوجب أن يسمى تعالى حكيماً. والواقع أن الله يفعل ما يريد دون نظر إلى مصلحة لهـذا أو لذاك؛ ألم يبح الله تعالى سبي نساء المشركين وأطفالهم واسترقاقهم قهراً؟[325].

لقد أتيح لنا في بداية هذا الفصل أن نرى إلى أي مدى تنتمي رؤية الأشياء على هذا النحو إلى نظرة الأشاعرة بخاصة، وإلى أي مدى تخالف نظرة المعتزلة وأشياعهم في هذه النقطة المحددة[326].

ويقول ابن حزم ـ إجمالاً ـ بأنه حتى «لو صح لهم أن نصوصاً من القرآن والسنن وردت باسم القياس وحكمه ـ وهذا لا يوجد أبداً ـ لما كان لهم في شيء من ذلك حجة، لأنه كان يكون الحكم حينئذ أن ما قاله الله تعالى ورسوله ﷺ فهو الحق، وأن ما يقولونه هم ـ مما لم يقله الله تعالى ولا رسوله عليه السلام ـ فهو الباطل الذي لا يحل القول به»[327]؛ بل حتى لو صح قياسهم ببينة الطبع الذي يستمد معرفته من أول عناصر العقل والحسّ، فإن «الشرائع غير مستقرة، و لم يزل تعالى مذ خلق الخلق ينسخ شريعة بعد شريعة» بإرادته الإلّهية[328]. «وحتى لا سبيل إلى أن يوجد أبداً قط في الدهر علة إلا ومعلولها موجود (. . .). فليس في الشرائع علة أصلاً بوجه

(325) السابق جـ 8 ص 120-124، وانظر أيضاً ص 110.

(326) انظر ما سبق.

(327) السابق جـ 7 ص 110.

(328) السابق جـ 7 ص 186-187، وانظر أيضاً ما سبق حيث عولجت هذه النقطة.

من الوجوه ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط»[329].

ومع ذلك يقول ابن حزم أيضاً، وهو يتحدث من الناحية الفنية: «ويقال لهم أيضاً: أخبرونا! أكل قياس قاسه قائس من أصحاب القياس حق وصواب؟ أم من القياس خطأ وصواب؟ (. . .) فإن قالوا: كل قياس في الأرض فهو صواب، تركوا مذهبهم وأوجبوا المحال (. . .). وإن قالوا: من القياس خطأ ومنه صواب، قلنا لهم: بأي شيء تعرفون الحق من الباطل في القياس؟ (. .) فإن قالوا لنا: فكل الأخبار عندكم حق؟ أو فيها باطل وحق؟ قلنا: بل كل ما اتصل برواية الثقات إلى النبي عليه السلام حق لا يحل تركه إلا بيقين نسخ أو بيقين تخصيص، ولا نسخ في القياس أصلاً»[330].

(329) التقريب ص 169، وانظر أيضاً في هذا الكتاب ص 189 نقداً أكثر تحديداً لأولئك الذين يستشهدون «بالعقل على تصحيح شيء ليس في العقل إلا إبطاله، كمتطلب في العقل عللاً موجبة لجزئيات الشرائع، فإنه ليس في العقل إلا وجوب الائتمار للأول الخالق فقط في أي شيء أمر به، ولو بأنواع قتل أنفسنا، فمن دونها السل، أو علة موجبة لتحريم لحم الخنزير أو إباحة لحم التيس أو لإيجاب الصلاة بعد زوال الشمس والمنع منها حين طلوعها، أو لم تكون صلاة أربع ركعات، وأخرى ثلاثاً، أو صيام رمضان دون ذي الحجة»، أو غير ذلك من أوامر الإسلام.

وانظر ما سبق في بداية هذا العمل كل هذه المشكلات المثارة ومحاولة ابن قيم الجوزية تقديم تسويغ عقلي لها.

(330) الإحكام جـ 8 ص 41-42.

الفصل الخامس

التطورات التاريخية للمناظرات الشرعية بعد ابن حزم والباجي

1 — الغزالي ونظرية الاستصلاح:

هذه هي النظرات القليلة التي نلقيها على التطورات التاريخية للمناظرات التي نشبت بين ابن حزم والباجي، تقريباً حول جميع المشكلات التي تثيرها نشأة علم أصول الفقه أو تكونه أو تطوره، أو في كلمة واحدة، مفهومه، وعلى الأخص دعامتاه اللتان أثارتا أكبر قدر من الجدل، الإجماع والقياس، هذه النظرات القليلة لا ترمي إذن، وعلى وجه الإطلاق، إلى أن تجعل لهذه المناظرات تأثيراً أكبر مما كان لها في الواقع. وليس في نيتنا أن نجعل منَ الغزالي ونظريته في (الاستصلاح)، أو من الشاطبي وعلمه الجديد (مقاصد الشريعة) تلميذين، حتى ولو كانا بعيدين وغير مباشرين، لأحد الفقيهين اللذين صحبانا خلال هذا العمل.

ومع ذلك، فلما كنا قد اعتبرنا أن هذه المجالس الجدلية تمثل لحظة مهمة جداً في تاريخ تطور الفكر الشرعي، بالنسبة إلى إسبانيا الإسلامية دون ريب، وكذلك على الأرجح بالنسبة إلى بقية العالم الإسلامي في ذلك العصر على الأقل، ولما كنا قد رددناها في أهم جوانبها إلى الاهتمامات الكبرى المتمثلة في الحرفية والغائية في الشريعة الإسلامية، فقد صار من حقنا أن نتساءل عن المصير الذي قدر لهذا الموضوع الرئيسي، منذ نهاية القرن الخامس الهجري حتى أيامنا هذه؟[1].

(1) نظراً إلى هذه الحقبة الطويلة التي استغرقت أكثر من تسعة قرون، ولكي ندرس فقهاءها =

ولنذكر - على سبيل الملاحظة الأولى التي تبدو مفيدة - أن فقيهنا المالكي الباجي لا يتكلم مطلقاً عن (الاستصلاح)، أو اعتبار المصلحة العامة بمفهومها السليم؛ وبذلك يبقى متخلفاً عن مالك الذي ذكره في فتاويه، على حين أن الغزالي قد خصص له فصلاً كاملاً من كتابه (المستصفى)[2]؛ وأما ابن حزم الذي يعالجه في معرض رفضه للمصادر البشرية للشريعة، وكذلك في مواضع كثيرة من تراثه الضخم، فإنه مع ذلك لا يوليه عرضاً نظرياً يماثل في غزارته وفي قوة التركيب ما قدمه الفقيه الشافعي المشهور؛ وهو ما يُعدّ بلا ريب تقدماً ملموساً نحو هذا العلم الذي سوف يرى النور على يد أندلسي آخر، وهو الشاطبي. ولن يكون تناولنا للغزالي إلا موجزاً، بعكس صنيعنا مع الشاطبي الذي سوف يستوقفنا طويلاً، إذ لم تحظ نظريته الجديدة بأية دراسة، ولو جزئية؛ أما إيجازنا في درس الغزالي فلأنه قد حظي على وجه التحديد بدراسات حديثة، وهي غاية في الجدة، قدمها اثنان من خيرة علماء الإسلاميات هما هنري لاووست[3] ور. برونشفيق[4].

ولقد استطاع ر. برونشفيق في إطار دراسته عن القياس لدى الغزالي، وقد اعتمد على أهم مؤلفاته في الموضوع، (المنخول) و(شفاء الغليل في بيان مسالك التعليل) و(المستصفى)، استطاع أن يميز - في تعيين العلة في القياس - المصادر النصية، القرآن أو السنّة، يليهما الإجماع، عن طرائق الاستنباط القادرة على إظهار العلة[5]. ويلاحظ

= الأعلام، على مستوى الغائية أو الحرفية، واجهنا اختيار فرضه علينا اعتبار مزدوج من أصالة الفكر وفائدته، والنقص المتفاوت في الدراسات المتخصصة في هذا الفكر، ومن ثم خصصنا الشاطبي باعتناء أكبر في هذه الدراسة، على حساب ابن تيمية الذي ظفر بدراسة أفضل حتى الآن.

(2) المستصفى جـ 1 ص 139 - 144 بحجم كبير وخط دقيق.

(3) Politique, PP. 166 - 177.

(4) وفي مواضع مختلفة Pour ou contre, PP. 195 - 203.

(5) Valeur, p. 68.

المؤلف أنه إذا كانت المصادر النصية «قادرة على تعيين العلة، سواء أكان ذلك تنصيصاً وتصريحاً، أم كان تنبيهاً وإيماءً»[6]، وإذا كان الإجماع أيضاً «حين يحدد قاعدة شرعية يقدم بنفس الطريقة إشارة إلى علة»[7]، فليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالاستنباط.

ثم يقول: والواقع أن الاستنباط يمكن أن يتحقق بطريقتين، أولاهما منطقية، هي السبر والتقسيم «وتقوم على تعداد صفات الشيء المهيأة احتمالاً لوظيفة العلة، ثم إسقاطها متتابعة باعتبارها غير مقبولة في هذا الدور باستثناء واحدة يعترف بها أخيراً علة حقيقية»[8]؛ ثم يورد مثالاً مقتبساً عن (المنخول) يتصل بتحريم الخمر؛ فهي سائلة وحمراء ذات زبد ومسكرة، وهي صفات لازمة لطبيعة الخمر، ولكن أخيرتها سوف تصير - بإسقاط الصفات الأخرى - هي العلة[9].

أما الطريقة الثانية للاستنباط، وهي أكثر استعمالاً، وإن كانت أكثر تعرضاً للجدل، فإن الأشياء لا تبدو فيها بنفس الوضوح والبدهية، بحيث يتعين إدراك المناسبة بين العلة والحكم من زاوية المصلحة[10].

وها نحن أولاء في صميم موضوعنا الذي يتمثل في تحديد الوضع الشرعي لهذه المصلحة ومعناها وأشكالها المختلفة وأهدافها ومكانها بين مصادر الشريعة المقررة عادة. ولسوف نرى في نهاية هذه المعالجة أنه إذا كان الغزالي قد كشف عن آراء شبيهة بآراء الظاهرية[11] في فهمه للشريعة

(6) السابق ص 65.
(7) السابق ص 68.
(8) السابق ص 68-69.
(9) السابق ص 69.
(10) السابق.
(11) Politique, p. 365.

فإنه مع ذلك يظل رائداً ذا قيمة كبيرة بين الرعيل الأول ممن أبدعوا علم مقاصد الشريعة.

ويذكر الغزالي بكثير من التأكيد أن المصلحة «من الأصول الموهومة، إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ»، وأنها لا تعدو في الحقيقة أن ترجع إلى «حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنّة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول»[12].

فلم يكن للغزالي أن يتناول المصلحة في معناها الأصلي، على نحو ما سيفعل فيما بعد الفقهاء المالكية أو الحنابلة حتى يخلعوا عليها مزيداً من الثبات ومن القيمة التشريعية، أي أن يكون المقصود بها «جلب منفعة ودفع مضرة»؛ يقول الغزالي: «وتلك أهداف دنيوية ترتبط بمقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم»[13] بل «نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم»[14]؛ ومن ذلك أنه لكي يحفظ الشرع الدين قضى «بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته فإن هذا يفوت على الخلق دينهم؛ وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس، وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وإيجاب حد الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب، وإيجاب زجر الغصاب والسراق[15] إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق، وهم مضطرون إليها؛ وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها

---

(12) Valeur, p. 70. ويرى برونشفيق في هذا التأكيد إشارة متيقنة إلى تعليم المالكية؛ وهو ما يجعله في نظرنا وفي هذه النقطة بالذات كما في نقاط أخرى يمكن أن تتفرع عنها، متخلفاً عن أصحاب (المقاصد). والواقع أن هؤلاء يرون أن اعتبار هذه الغاية قد يتجاوز الشريعة، بل لقد يتناقض معها أحياناً. أنظر ما يأتي.

(13) المستصفى جـ 1 ص 139 - 140.

(14) Valeur p. 69.

(15) Politique, p. 168.

يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق»[16].

وقد حرص الغزالي، في سبيل أن يحدد فهمه لهذه المصلحة بصورة أفضل، وهي قائمة على السلطة النقلية، أو الاتفاقية (الإجماع)، أن يفصل بين «ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها، وقسم شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد لا لبطلانها ولا لاعتبارها؛ أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة، ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع»؛ فَعِلَّتُه ومُناسبتها للحكم، كلاهما معتبر من زاوية هذه المصلحة، «ومثاله حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول فيحرم قياساً على الخمر، لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف»[17].

والقسم الثاني من المصلحة «ما شهد الشرع لبطلانها، مثاله قول بعض العلماء»[18] لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان: إن عليك صوم شهرين متتابعين؛ فلما أنكر عليه، حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله قال: «لو أمرته بذلك لسهل عليه، واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته؛ فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به؛ فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة»؛ فباسم النص القرآني إذن يدفع الغزالي هذا التأويل، لأن فتح هذا الباب ـ كما بين ـ يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال[19]؛ ثم إذا عرف ذلك من صنيع

---

(16) السابق.

(17) السابق ص 166-167.

(18) أنظر على الأخص الفتوى الصادرة بهذا المعنى ضد الأمير الأندلسي عبد الرحمن الثاني (207 - 822/238 - 850)، وقد أصدرها الفقيه المالكي بقرطبة يحيى بن يحيى الليثي ويحتمل جداً أنه اقتدى في فتواه بمالك الذي كان يرى ضرورة تشديد العقوبة في هذه الظروف. أنظر: La vénération, pp. 62-63.

(19) Politique, p. 167.

العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي[20].

وبقي أخيراً القسم الثالث وهو «ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين، وهذا في محل النظر»؛ وهو ليس قطعاً نظراً في المجرد، أو بطريقة مطلقة، ولكن مع اعتبار المعنى الدقيق لهذه المصلحة ولما تتوخاه من أهداف، وهي أهداف حددتها الشريعة تماماً، وهي تأخذ في اعتبارها أيضاً تدرج القيم في الأشياء المعتبرة[21]، «وهو أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات»[22].

وقبل أن نستشهد على هذا التدرج، اعتماداً على (المستصفى)، وراجعين أيضاً إلى العرض الرائع الذي قدمه هنري لاووست ـ رغبة منا في المزيد من الإيضاح والتحديد ـ سوف نتوقف قليلاً مع ر. برونشفيق الذي جعل المحور الأساسي لدراسته القياس؛ هذه الدراسة تثير ملاحظتين في غاية الأهمية، أولاهما: أن هناك صعوبة في مجال الإلّهيات يمكن أن تظهر، وقد حرص الغزالي على أن يتجنبها بسرعة: فالله يفعل ما يريد بخلقه، وليس ملزماً مطلقاً بفكرة الصلاح (بخلاف نظرة المعتزلة)؛ بيد أن هذا لا يمنع أن يستعمل العقل في الإرشاد إلى المصالح والمفاسد، وأن يكون رسل الله قد بعثوا لخير الخلائق في الدنيا والآخرة برحمة منه، لا بإيجاب عليه»[23].

---

(20) السابق.

(21) السابق ص 167 ثم Valeur, pp. 69-70.

(22) السابق.

(23) Valeur, p. 70 . وانظر ما سبق فيما يتصل بالعلاقات بين الفكر العقدي والفكر الشرعي في الإسلام، في هذه النقطة بالذات؛ وكذلك إن أصحاب التعليل، أو التحسين والتقبيح العقليين، ونعني هنا المعتزلة بخاصة، يخالفهم أصحاب عدم التعليل، أو التحسين والتقبيح الشرعيين، ومنهم الأشاعرة بخاصة.

والملاحظة الثانية تمسّ «مسألة محيرة» هي مسألة العلاقة التي ينبغي إثباتها ما بين التصنيف الذي سبقت معالجته وبين الدرجات المختلفة للمصلحة الأخلاقية، بالنسبة إلى ما يتصل بالبحث عن التعليل؛ ثم يقول المستشرق الفرنسي: إنه إذا كانت المناسبة إذن بين العلة والحكم «تستهدف الضرورات أو الحاجات، فلن تكون مشروعة إلا في مستوى ما هو حقيقي عقلي ملائم لأوضاع الشريعة»؛ وهكذا «يعد من الضرورات إلزام الأوصياء بإعاشة القصر، ويعد من الحاجات حقهم في تزويجهم؛ ودون ذلك المناسبة حين تخص التحسينات، وهي ذات قيمة قابلة للتغير، ولكنها لا تمثل حينئذٍ على أية حال سوى علاقة غريبة، وتأخذ بسهولة طابعاً شخصياً، وهي لا يصح أن تتقرر إلا اعتماداً على أصل معين، ويوشك اعتبار المصلحة الأخلاقية فحسب أن يؤدي إلى الخطأ، وهو ليس بكافٍ»[24].

وإذن، فليس من الضروري بالنسبة إلى الضرورات والحاجات أن نسهب كثيراً في الحديث عنها؛ فإن الأمثلة التي قدمت آنفاً، أو قبل ذلك، تكفي لتعطي عنها فكرة محددة؛ ولا توجد خلافات تذكر بين الفقهاء حولها؛ أما التحسينات فيلزمها بعض التحديدات بقدر ما تتعاظم حولها الاختلافات بين فقهاء الشريعة؛ وإليك هذا المثال من بين أمثلة كثيرة: «الضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرقة مصلحة، فما الرأي فيها؟ مالك رحمه الله قال بها، والغزالي يرفضها ، لا لإبطال النظر إلى جنس المصلحة، لكن لأن هذه مصلحة تعارضها أخرى، وهي مصلحة المضروب، فإنه ربما يكون بريئاً من الذنب»[25].

حتى إذا شارفنا نهاية تلك الصفحات القليلة التي خصصناها للاستصلاح عند الغزالي لاحظنا أن مؤلفنا ذو منهج ثابت يرمي إلى أن يميز

(24) Valeur PP. 71 - 72.

(25) Politique, P. 169.

في نظريته عن القياس الشرعي، بل ويفضل بقدر ما يستطيع الجانب النقلي على الجانب العقلي المحض»[26]؛ ونسجل أيضاً أن الغزالي في نظامه يرى أن «الشريعة بأكملها توقيف، على الرغم من أن تسعة أعشار الفكر في الفقه ترجع إلى العقل المحض»[27].

ونضيف من جانبنا، في نهاية الحديث، أنه على الرغم من هذا التشابه مع الظاهرية وبفضل هذه الصرامة في التحليل وذلك الوضوح في الفهم، على وجه التحديد، وهما اللذان يذكران بالمبدع العبقري ابن حزم، فإن المشكلات الرئيسية قد أثيرت والمعالم الأولى للطريق قد وضعت لإنشاء علم (مقاصد الشريعة). ولقد كان أهم شيء هو التخلص من هيمنة الشافعي ـ وتأثيره كبير على تلميذه الغزالي، وإن كان يبعد عنه في الزمن كثيراً ـ كما كان الأساس أن يتولى البحث العقلي الجانب الذي يعود إليه بحق[28]؛ وبذلك سوف يتاح لتلميذ مالك، مبدع فكرة (الاستصلاح) ـ أي الشاطبي ـ أن يكون الشاهد على نشأة هذا العلم.

2 - الشاطبي وعلم مقاصد الشريعة:

ولقد كانت للشاطبي (1388/790) ـ كما كانت لشيخه ابن القباب (1377/799) ـ إتهامات ضد معاصريه؛ فاعتنق ملاحظة شيخه الذي كان يتهم فقهاء العصور اللاحقة بأنهم أفسدوا الفقه؛ ولقد كان يعترف بأنه كان يمسك عن الاعتماد على الأخبار المتأخرة، سواء لأنه كان يجهل رواتها أو لأنها ببساطة كانت متأخرة[29].

---

(26) Valeur, p. 84 .

(27) السابق.

(28) لدراسة هذه «المذهبية الشافعية التي تخضع كل التطور التاريخي للفقه إلى حديث الرسول والتي نجحت في التأثير على مجموع أهل السنّة» أنظر ر. برونشفيق في: Polémiques, p. 412، وانظر أيضاً في نفس المعنى والأهداف كتاب ج. شاخت: Esquisse, PP. 40 - 42.

(29) أحمد بابا في نيل الابتهاج ص 50.

هل يمكن أن نتصور أن مبدع علم (مقاصد الشريعة) كان هو نفسه ضحية لهذا الاتهام، بالنسبة إلى عصره بل والعصور اللاحقة، وأنه كان عليه ـ إذن ـ أن ينتظر حتى يجيء القرن العشرون ليكشف عن الجدة الخصبية في عمله؟[30]. لقد كان قَدَر الشاطبي في هذا شبيهاً بقَدَر كثير من شيوخ القرن الثامن/ الرابع عشر، من أمثال الأندلسيين المغربيين، ابن الخطيب (1374/776) وابن خلدون (1406/808).

وهل بوسعنا أن نظن، ونسلم كذلك، بأن هذا قدر لم يكن بالتأكيد مستحقاً، ولكنه يدخل في طبيعة الأشياء ويخضع لمنطق تطورها؟ فمنذ اللحظة التي يرتبط فيها تراث ما بالسلف، على أنهم وحدهم المتمسكون بالقيم الصحيحة، يجد الناس أنفسهم حينئذٍ مدفوعين إلى إدانة كل فكرة للتقدم[31].

إن مؤلف (الاعتصام)، وهو دراسة ضد البدع، لم يكن يدري حظ رجل اسمه رشيد رضا، وهو مؤلف سوري لبناني اشتهر في مصر باعتباره مصلحاً دينياً، بفضل الإرشاد المستنير للإمام محمد عبده (توفي عام 1905)، وقد مات رشيد رضا عام 1935. والواقع أن هذا المصلح المعاصر، في تعظيمه لقيمة السلف وإجلاله لهم، لم يفعل سوى أن أدان مجهوده الخاص في الإصلاح الشخصي، وكذلك مجهود أضرابه في العالم الإسلامي الحديث، بالنسبة إلى ما يمكن أن يشتمل عليه من منهج وروح وعزيمة جديدة تقدم قطع حلقة استمرار مع القديم. ولكن رشيد رضا ـ على الأقل ـ قد وجد اهتماماً مستمراً وعاماً، سواء لدى الشرقيين أو لدى المستشرقين، وهو اهتمام ربما لم يكن يتوقع كل أبعاده وخصوبته.

---

(30) إن الذي كشف عن الشاطبي من هذه الزاوية وبهذا الاعتبار هو الشيخ محمد عبده، وذكره للشيخ رشيد رضا.

(31) أنظر M. Arkoun, Introduction, p. 579.

أصالة الشاطبي على مستوى الفكر والدراسة:

يعزو الشيخ عبد الله دراز، محقق (موافقات) الشاطبي[32]، أسباب عدم الإقبال على هذا الكتاب إلى سببين جوهريين:

«أولهما كون المباحث التي اشتمل عليها الكتاب مبتكرة مستحدثة لم يسبق إليها المؤلف، وقد جاءت في القرن الثامن، بعد أن تم للقسم الآخر من الأصول تمهيده وتعبيد طريقه، وألفه المشتغلون بعلوم الشريعة وتناولوه بالبحث والشرح والتعليم، وصار في نظرهم هو كل ما يطلب من علم الأصول، إذ إنه عندهم وسيلة الاجتهاد، فلا يكادون يشعرون بنقص في هذه الوسيلة؛ فلم تتطاول همة من سمع منهم بالكتاب إلى تناوله وإجهاد الفكر في مباحثه».

«وثاني هذه الأسباب يرجع إلى أن قلم أبي إسحاق رحمه الله، وإن كان يمشي سوياً، ويكتب عربياً نقياً، إلا أنه في مواطن الحاجة إلى الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجوه العقلية، والرجوع إلى المباحث المقررة في العلوم الأخرى، يجعل القارىء ربما ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها ثم منها إلى التي تليها، كأنه يمشي على أسنان المشط، لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه، وغرضاً يعول في سياقه عليه»[33].

وقد أصدر الطاهر بن عاشور بصدد هذه النقطة الأخيرة حكماً يبدو أكثر قبولاً. فهو ـ لكي يسوغ تأليف كتابه (مقاصد الشريعة) الذي اعتمد فيه

(32) طبعة القاهرة في أربعة مجلدات، مع حاشية تستهدف ـ على ما قرره المحقق ـ إلى بيان آراء الكتاب بصورة أفضل، والكشف عن أهميتها، وإثبات نص الأحاديث طبقاً للتجريح، وتقديم نقد علمي في النهاية لأفكاره المختلفة، بناءً على النظر وروح التشريع ونصوصه؛ وقد اتبعت هذه الطبعة بأخرى مصرية أيضاً للشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد. ولا يفوتنا أن نذكر أن أقدم طبعات الكتاب قد ظهرت في تونس ـ انظر ثبت المراجع.

(33) مدخل محقق الموافقات جـ 1 ص 12.

كثيراً على (الموافقات) ـ حرص على أن يبرز في كتاب الشاطبي أنه «تطوح في مسائله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود»[34].

وعلى أية حال فإن الشاطبي ذاته كان مدركاً لهذين الجانبين اللذين ذكرهما محقق كتابه، وهو ما يعفينا لحسن الحظ من إبداء حكم في هذه المناقشة التي قد تهدينا إلى الكلمة الأخيرة فيها معايشتنا الطويلة للـ (ـموافقات). بيد أن الحكم النهائي لا يمكن أن يكون في خاتمة المطاف سوى حكم نسبي، حيث ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار درجة التكوين الشرعي للقارىء، وإلفه للإنتاج العقلي في المغرب الإسلامي في العصر الوسيط. ويكشف الشاطبي في نهاية كتابه أنه قد أمسك طوعاً عن ذكر «أشياء لم يسع إيرادها، إذ لم يسهل على كثير من السالكين مرادها، وقل على كثرة التعطش إليها ورادها، فخشيت أن لا يردوا مواردها، وأن لا ينظموا في سلك التحقيق شواردها، فثنيت من جماح بيانها العنان، وأرحت من رسمها القلم والبنان؛ على أن في أثناء الكتاب رموزاً مشيرة، وأشعة توضح من شمسها المنيرة؛ فمن تهدي إليها رجا بحول الله الوصول، ومن لا فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول، ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول علم يذهب به مذاهب السلف»[35].

وأما عن أصالة الكتاب فإن الشاطبي يتحدث في مقدمته قائلاً: «فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغر الظان أنه شيء ما سمع بمثله، ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله، أو شكل بشكله (. . .)، فلا تلتفت إلى الأشكال دون اختبار، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار!

(34) مقاصد الشريعة ص 7.

(35) الموافقات جـ 4 ص 340.

فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقدهُ السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار»[36].

بيد أنه قد آن الأوان لنتساءل عن هذه الأصالة التي يخشاها بعنف مؤلفها نفسه، كما يخشى (البدع) التي خصص لها ـ مع ذلك ـ كتابه (الاعتصام) ليفندها وليقاومها بكل طاقته، حتى إنه اشتهر بالأستاذية في الدفاع عن سنّة السلف الصالح. ولكي نصف هذه الأصالة بأكبر قدر من التفصيل والموضوعية الممكنة سوف نلجأ إلى رأي مؤلفنا، بل وإلى رأي الفقهاء المعاصرين بخاصة في أيامنا، أولئك الذين اهتموا سواء بالشاطبي بخاصة، أو بتراث (المقاصد) بوجه شامل. أما القدماء فلا فائدة من أن نقف أمام تقديراتهم التي، إن وجدت، لا تعدو أن تكون على مثل هذا النحو: «كتاب جليل القدر جداً، لا نظير له، يدل على إمامته وبعد شأوه في العلوم، سيما على الأصول»[37]. وأما المعاصرون فإنهم ينقسمون إلى فريقين؛ لا يهتم الفريق الأول بمؤلف (الموافقات) إلا حين يمثل جزءاً من حركة الأفكار التي تدور حول مبدأ التعليل، والذي أتيح لنا أن نبرز أهميته كلها في هذه الدراسة. ومن نافلة القول أن نلفت النظر إلى أن الكلمات القليلة المخصصة للشاطبي في خضم المؤلفات عن المقاصد عامة لا تجلب انتباه القارىء إليه.

وقد وجدنا ذلك بخاصة لدى الأستاذ علي حسب الله الذي يكتفي، رغم اعتماده على (الموافقات) وحدها في تمييز الموضوعات المختلفة في هذا العلم خلال فصل قصير، يكتفي ـ مع ذلك ـ بأن يضع مؤلفها في الإطار العام لأصحاب التعليل وخصومه. وهكذا نجد بين هؤلاء الخصوم الأشاعرة الذين يعتمدون على الآية الكريمة: ﴿ لا يسأل عما يفعل ﴾[38]،

(36) السابق جـ 1 ص 25.

(37) نيل ص 48.

(38) الأنبياء / 23.

لإثبات أن أفعال الله وأوامره ليس من الضروري تعليلها بالمقاصد لإشباع فضول العباد، وأن معرفة الله بأفعاله أزلية، فلا يمكن إذن أن تخضع لاعتبارات مصالح الناس وإلا فلا يكون عندئذٍ مختاراً في أحكامه، «وأن كل من فعل فعلاً لعلة، يتحقق له من الكمال بوقوع تلك العلة ما لم يكن له من قبل، فيكون ناقصاً بذاته كاملاً بغيره، والله تعالى منزه عن النقص لذاته. ولهذا يجب تأويل ما ورد من الآيات على التعليل بحمله على المجاز»، (أو جعل أداة التعليل فيه للعاقبة)(*).

أما أنصار التعليل، ومنهم الشاطبي بداهة، ولكن من بينهم أيضاً الماتريدية والحنابلة والمعتزلة، فإن العالم المصري يقدم آراءهم بكثير من الاعتناء؛ فهم يقولون بأن «النصوص الدالة على تعليل أفعاله تعالى وأحكامه، وهي من الكثرة في الكتاب والسنّة بحيث يتعذر إحصاؤها، فلا يجوز تأويل أي نص منها من غير دليل يوجبه». ومن جهة أخرى، «إن أفعاله تعالى لو كانت غير معللة لكانت لهواً وعبثاً؛ وهو سبحانه منزه عن اللهو والعبث». وأما الآية التي ذكرها الأشاعرة - وهي قوله تعالى: ﴿ لا يُسأل عما يفعل﴾ - فمعناها «أنه ليس هناك قوة أعلى من قوته تحاسبه على عمله فتثيبه على الخير وتعاقبه على الشر، كما يحاسب الإنسان ويجازى؛ فإن جميع القوى في الكون مستمدة من قوته تعالى؛ وبهذا تكون هذه الجملة ملائمة لقوله تعالى بعدها: ﴿ وهم يُسألون ﴾، إذ معناها وهم يحاسبون. وقولهم: إن تعليل أفعاله تعالى وأحكامه ينافي اختياره، مردود بأن (. . .) الله تعالى يفعل بقدرته بناءً على علمه وإرادته ما يلائم، كما له من الأفعال التي لا تخلو من حكمة؛ فلزوم الحكمة في أفعاله ناشىء من كماله فلا يكون منافياً لاختياره. وقولهم: إن من فعل فعلاً لعلة لا بدّ أن يقع له من الكمال بتحقق العلة ما لم يكن له من قبل، غير مسلم، لأن المقاصد المطلوبة بأفعاله تعالى وأحكامه لا تراد لتكميل ذاته فإنه تعالى

(*) زيادة من نص أصول التشريع الإسلامي للشيخ علي حسب الله (المترجم).

مستغنٍ بذاته عن كل ما عداه، وإنما تراد لتكميل المكلفين؛ ورعايته سبحانه لذلك مع استغنائه عن كل ما سواه ضرب من الكرم ومظهر من مظاهر الحكمة البالغة والرحمة بالعباد».

ثم يلفت المؤلف النظر أخيراً ـ تمهيداً لإيراد نقل مناسب عن الشاطبي ـ إلى أن «إبطال الحكم والغايات التي شرعت من أجلها الأحكام إبطال للشرع، ولا يصح للقائل به أن يشتغل بالفقه لتعذر الحكم في غير المنصوص عليه من غير مراعاة المصالح»[39].

وإذا كان الشيخ علي حسب الله يجعل هذه الدراسة التمهيدية على المستوى الكلامي حتى إننا لنتساءل عما إذا كانت للشاطبي المالكي علاقة ما بمبدأ المصالح المرسلة الذي عرفه واستعمله مؤسس مذهبه، فليس الأمر على هذا النحو بالنسبة إلى صبحي محمصاني الذي كتب دراسته عن فلسفة التشريع في الإسلام؛ فنظرته التاريخية في هذا الميدان نظرة تهتم بالشريعة المحضة؛ بيد أنه كذلك لا يعتني بأصالة (الموافقات) أكثر من زميله المصري؛ فهو لم يعالج (المقاصد) إلا في صفحة تائهة في فصل مخصص لمشكلة تغير الأحكام من عصر لآخر؛ ومن ذلك ندرك السبب في أن اسم الشاطبي لا يكاد يذكر في دراسة ما يراه المؤلف من مصادر التشريع الخارجية، على حين يمنح مقعد الشرف لابن خلدون الذي يعتبره المؤلف الرائد الطبيعي لمونتسكيو في كتابه (روح القوانين).

وإذا كانت دراسة صبحي محمصاني لا تعنينا مباشرة، لأنها تقلب الاحتمالات التي تصورها الشاطبي وهو الذي لا يرى في مشكلة تطويع القوانين سوى جانب خاص من المقاصد ـ التي بنيت في الأصل لتكوّن نظرية عامة دائمة وثابتة[40] ـ فإن هذه الدراسة تشد الاهتمام بما قدمت من

---

(39) أصول التشريع الإسلامي، ص 257 - 259.

(40) أنظر التفاصيل فيما بعد.

محاولات في طريق المصالح الشرعية، وهي المحاولات التي تسبق (الموافقات)، إذا ما تكلمنا من الناحية التاريخية. وهكذا نجده يذكر الطوفي الحنبلي (1316/716) الذي يتناول تفسير الخبر «لا ضرر ولا ضرار» فيذهب إلى حد القول بأنه حين تتعارض مصالح العباد مع النص والإجماع اعتبرت المصلحة بطريق التخصيص أو البيان الذي يتبع في فحص المصدرين. وينبه المؤلف اللبناني إلى أن الأمر لا يتعلق بمبدأ مالك في المصالح المرسلة، وإنما هي أمور أكثرملاءمة، يعني احترام النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات واعتبار مصالح الناس في المعاملات وبقية الأحكام الشرعية[41]. ويذكر أيضاً صبحي محمصاني ابن القيم (1350/751) باعتباره من خير من تناولوا مقاصد الشريعة؛ يقول الفقيه الحنبلي بأن التشريع يقوم وينبني على أساس الشرائع، كما يقوم على أساس مصالح العباد في الحياتين، وهو عدالة كاملة ورحمة وحكمة. ولو أنك وقعت على فتوى مخالفة لهذه الروح فاعلم أن ذلك أمر لا يرجع إلى الشريعة، حتى ولو حمل عليها بنوع من التأويل[42].

بيد ـ وهنا نشرف على الفريق الثاني من علمائنا المعاصرين ـ أن الفقيهين اللذين أسهما في عصرنا بكل وضوح في إبراز أصالة (الموافقات) على خير وجه هما الشيخ الطاهر بن عاشور والشيخ عبد الله دراز، أولهما بتأليفه لكتابه المستلهم من (الموافقات)، والثاني بنشره وتعليقه الذي أصحبه به. أما العالم التونسي فإنه لم يقصر في مقدمة كتابه عن أن يخص الشاطبي، من الناحية التاريخية، بهذه الكلمات السريعة، وإن كانت ذات دلالة: لقد تجد في تراث السلف كلمات مباركة تعتبر قواعد جلية في صناعة الفقه، ولكنها متفرقة هنا وهناك ومختفية تحت خضم من الاستدلالات التي جعلت لإثبات فروع؛ وتلك على سبيل المثال حالة العبارة «لا ضرر. . .» التي تساق هنا في شكل حكمة

(41) فلسفة التشريع ص 215.

(42) السابق ص 200.

شرعية، في حين أن الطوفي ـ كما سبق أن رأينا ـ قد ساقها على أنها حديث نبوي صحيح. وكذلك ذكرت الكلمة التي قالها الخليفة الصالح الأموي، عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»؛ وأخيراً يفسح مكاناً رحباً للمبدأ العام الذي قال به مالك: «إن دين الله يسر».

ويتابع الشيخ الطاهر بن عاشور حديثه مقرراً أن الذي لا ريب فيه أن هنالك فقهاء منقطعي النظير، ومنهم المصريان ابن عبد السلام (1262/660) الشافعي، مؤلف (القواعد)، والقرافي (1285/684) المالكي، مؤلف (الفروق)، قد تصورا تأليفاً من نوع (المقاصد) وحاولا أكثر من مرة أن يؤسسا هذا العلم؛ ومع ذلك إن الرجل الفذ الذي خصص كتاباً بأكمله لهذا الموضوع هو الشاطبي؛ ولا يخفى ابن عاشور أنه قد اتخذه مثلاً في تأليف كتابه (المقاصد)[43].

أهمية «موافقات» الشاطبي:

ويستخلص الشيخ عبد الله دراز كذلك بوضوح أكثر أصالة الموافقات، ومن ثم أهميتها الذاتية، ولا سيما النسبية. فالتشريع يعتمد ـ كما يقول ـ على أساسين هما: معرفة اللغة العربية، والتعمق في تفهم روح الشريعة ومقاصدها؛ وهكذا كان الصحابة والتابعون بين العرب والأقحاح يملكون سليقة كلا الأمرين. فأما فيما يتصل بروح الشريعة فإن الصحابة كانوا ـ لطول معاشرتهم للنبي، ودوام هذه المعاشرة ـ يعيشون بصورة طبيعية في مجرى الأحداث وأسباب النزول، وكانوا يدركون لذلك في يسر مصلحة المسلمين، ويعرفون بعمق المقاصد التي يحتمل أن يكون الشارع قد اعتبرها. وقد جاء التابعون استمراراً لهم، لأنهم كانوا يشهدون مناقشات كبارهم ويطلبون آراءهم في مشكلاتهم الخاصة.

ومع ذلك إن الذين جاءوا من بعدهم لم يكونوا يستطيعون الادعاء

(43) مقاصد الشريعة ص 7.

بأنهم يعرفون مثلهم؛ وهكذا عكفوا على طرق استنباط القوانين، احتراماً منهم للأساس الأول، اللغوي، مما دفعهم إلى أن يعتمدوا على نظريات اللغويين لإدخالها في نظامهم، باعتبارها جزءاً مهيمناً من أصول الفقه؛ وقد انضافت إلى هذه الأصول قواعد مفيدة في فهم الأحكام الشرعية، كما انضافت مجموعة من العناصر الأولية في علم الكلام وخلافياته. بيد أنهم فيما يرى المؤلف قد أغفلوا تماماً الأساس الثاني، ولذلك لم يتكلموا عن مقاصد الشارع إلا إشارة خلال معالجاتهم التي خصصوها للقياس؛ والواقع أنهم عندما لزمهم أن يدرسوا أفضل وسائل بنائه لم يقوموا بذلك إلا من أجل أن يميزوا في مبدأ العلة ما بين الضرورات والحاجات والتحسينيات؛ ويلاحظ الشيخ دراز أن هذه المقاصد «كانت أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين، من كثير من المسائل التي جلبت إلى الأصول من علوم أخرى»[44].

إن أهمية (الموافقات) قد أبرزت على يد الشيخ عبد الله دراز وعلى يد الشيخ الطاهر بن عاشور بخاصة؛ فكلاهما قد أكب عليها معتمداً على المنهج المقارن، إذ كان الأمر بوضوح أمر علم قام في بدايته على أنه فرع من علم أصول الشريعة، وهو ما يزال يحاول حتى الآن وبكل جهده أن يتحرر منه. فأما أولهما فإنه يرى أن الفقيه الأصولي الذي يجهل المقاصد لا يمكن تشبيهه إلا بشخص يحاول «أن يعلمك صنعة النساجة فيعرض عليك بعض أجزاء آلة النسيج محلولة مبعثرة الأجزاء، ولا تخفى ضؤولة تلك الفائدة»، والمؤلف الذي يعترف بأنه لم يلتفت إلى هذا الكتاب إلا بفضل الإمام محمد عبده (المتوفى عام 1905) ـ الذي يرجع إليه الفضل في الكشف عن أهميته من أجل معاصريه، كما رأينا ـ لا يخفي خيبة أمله أمام الاهتمام الضئيل الذي وجده في الكتب القديمة التي ألفت في الأصول خاصة[45].

(44) الموافقات ج 1، المقدمة ص 5 - 6.
(45) السابق ص 10.

أيجب أن يحل علم المقاصد محل علم الأصول:

أما العالم التونسي فإنه يعلنها حرباً ضد علم أصول الشريعة، وإنه ليبدو متأثراً تأثراً بالغاً بالشاطبي فيكرر عنه دعاواه الأساسية، دون أن يغفل الاعتراف بهذا التأثر بشيخه؛ وهو ينبه إلى أن موقف هذا المؤلف هو الموقف الوسط لجمهرة علماء الأمة الإسلامية. والواقع أنه يضع هذا الموقف بين الظاهرية الذين يدعون أن مقاصد الشارع تظل مجهولة لنا، ولا يمكن إدراكها إلى أن يأتي نص يعلمنا بها، وبين موقف الباطنية المخالف لهم تماماً، وهم الذين يرون أن هذه المقاصد لا يمكن أن تدرك في المعنى الظاهر للنصوص، ولا من خلال المعنى الذي يمكن استخراجه بطريق الفهم المباشر، ولكن إدراكها يتأتى بالذهاب إلى ما وراء الظواهر كيما نلمس الطبيعة العميقة للأشياء[46].

ومن ناحية أخرى يحرص الرئيس القديم للزيتونة، من أجل تأكيد أهمية (الموافقات) أيضاً، على أن يقدم تاريخاً مناسباً يدور حول فكرة المعرفة اليقينية أو الظنية؛ فيرى من أول وهلة «عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة، إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية أو قريبة منها يذعن إليها المكابر، ويهتدي بها المشبه عليه، كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات والمشاهدات والأصول الموضوعة فينقطع بين الجميع الحجاج، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لجاج»[47].

ثم يستطرد بعد ذلك فيقول: «وقد يظن ظان أن في مسائل علم أصول الفقه غنية لمتطلب هذا الغرض؛ بيد أنه إذا تمكن من علم الأصول رأي رأي اليقين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظار، مستمر بينهم

---

(46) المقاصد ص 18 - 19.

(47) السابق ص 3 - 4.

الخلاف في الفروع، تبعاً للاختلاف في تلك الأصول؛ وإن شئت فقل: قد استمر بينهم الخلاف في الفروع لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع، إذ كان علم الأصول لم يدون إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين»[48].

ومع ذلك يلاحظ «أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد لفظية تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ، يمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثاً على التشريع؛ فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها، باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا كونه في لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى بالعلة»[48].

«وبعبارة أقرب تمكن تلك القواعد المتضلع فيها من تأييد فروع انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول، لتكون تلك الفروع بواسطة تلك القواعد مقبولة في نفوس المزاولين لها من مقلدي المذاهب»[48].

يجب أن تقوم المقاصد على أصول قطعية:

ولكي يصل الطاهر بن عاشور إلى أصول قطعية للتفقه في الدين، فإنه كما يقول: «حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم، ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله لبيان طرق تركيب الأدلة الفقهية»[49].

---

(48) السابق ص 4.

(49) السابق ص 6 - 7.

وتلكم في الحقيقة هي أهم نقطة كانت تشغل الشـاطبي، لا في مقدماته فحسب، ولكن في مجموع الكتاب؛ لقد كان جهده دائباً شاقاً، وكان مسلكه يدق على الفهم في كثير من الأحيان، وكانت معالجاته تتسم أحياناً بصعوبة التركيبات؛ بيد أن مجموع الكتاب ـ كما سوف نرى تفصيلاً في كل المشكلات المثارة ـ لا ينقصه التأثير بل والإقناع. إلا أن الطاهر بن عاشور في حماسه لبناء (المقاصد) الجديد، يرى عبثاً كل محاولة بذلها مؤلف (الموافقات) لإنقاذ كل أصول الفقه، بلا استثناء، وللبرهنة على أنها كلها تنتمي إلى مجال المعرفة القطعية والضرورية؛ ولكنـا، لكي نبدأ، ينبغي أن ننظر بالأحرى كيف بدأ الشاطبي في تعريف المقاصد، كيفـاً وكماً إن صح القول.

قال الشاطبي في الصفحات الأولى من كتابه: «اتفقت الأمة، بل سائر الملل، على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل؛ وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد؛ ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه، وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك؛ لأن كل واحد منها بانفراده ظني، ولأنه كما لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الأخبار، كذلك لا يتعين هـنا لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد، وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين وأحوال دلالات المنقولات وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه وكثرة البحث وقلته، إلى غير ذلك»[50].

حتى إذا انتقل الشاطبي إلى التدرج الذي جعلته الشريعة من هذه

---

(50) الموافقات جـ 1 ص 38.

الحاجات الخمس لتقسيمها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، بحيث تؤدي المصلحة في اعتبارها دوراً يتفاوت في إلزامه، نجده لا يتخلى عن اهتمامه بالمعرفة اليقينية؛ وهنا يستخدم برهان الخُلف، ويختلف استدلاله على نحو ظاهر عن الأول الذي كان أكثر منطقية ويقوم على أصل ذي صدى حديث يقول بأن الكل أكثر من مجموع أجزائه وأن للنظام قيمة تختلف عن قيمة عناصره المكونة له، إذا ما أخذت على حدة. ولنا هنا ملاحظة عابرة لا نستخرج منها نتيجة ما، وهي أن النظام (220 - 835/230 - 845) المعتزلي «كان يرفض اعتبار الإجماع معصوماً، كما أنه لم يكن يرى أن الخبر المتواتر يمكن أن يكون بمنأى عن الخطأ، وكذلك كان يعتبر أن مجموعة أفراد غير معصومين إذا أخذ كل واحد على حدة لا يمكن أن تنتج جماعة معصومة»[51]. وقد سبق أن عرفنا موقف الشاطبي المخالف لهذا، فيما يتعلق بالسنّة المتواترة؛ ومن الممكن القول بأنه فيما يتصل بالإجماع، فإن الإقرار بأنه يؤدي إلى العلم اليقيني إنما يصدر عن نفس المسلك العقلي[52].

فهذا إذن المسلك الذي اتبعه لبيان أن تدريج الحاجات ثابت بيقين. وكما كانت شجرة المعرفة لدى ديكارت، التي قيل عنها إن جذورها في الهواء وفروعها في التربة، فإن تعليل الشاطبي يقدم ما هو من المؤخرة، إن صح القول؛ إنه يقول في بداية مقدمته الأولى مؤكداً «أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية»؛ وهي مقدمة شديدة الإيجاز والغموض؛ ويأتي الشارح الشيخ عبد الله دراز فيرى - بناءً على المقدمات التالية التي تشرح بإفاضة المقدمة الأولى - أن هذه الأصول تطلق على الكليات المنصوصة في الكتاب والسنّة كـ «لا ضرر ولا ضرار» أو ﴿ماجعل عليكم في الدين من

---

(51) M. Bernand, L'ijmā p. 73.

(52) الموافقات جـ 1 ص 38 - 41.

حرج﴾[53] و«إنما الأعمال بالنيات» وهكذا؛ وهذه تسمى (أدلة) أيضاً كالكتاب والسنّة والإجماع. . . الخ.

ويتابع الشاطبي قوله بأن الأصول راجعة إلى كليات الشريعة، التي ترجع إلى ثلاث كليات هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، على ما يحدده بعد بضعة أسطر، وهي بهذه المثابة قطعية.

والمؤلف لكي يجعل هذا الكلام مقنعاً يرى أن جميع المشكلات التي يعالجها علم الأصول ترتبط بالكليات بوساطة استقراء قطعي؛ ولكي يبرهن على أن هذه الكليات قطعية أيضاً يذكر ثلاثة استدلالات: **الأول** «أنها ترجع إما إلى أصول عقلية»، وهي ما يذكر فيما بعد الضرورة والإمكان والاستحالة، «وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة»؛ وفي كلتا الحالين نكون في مجال المعرفة اليقينية، قال: «وذلك قطعي أيضاً، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه»[54].

العلاقة بين الكليات القطعية والجزئيات الظنّية:

ويرى الاستدلال الثاني أن هذه الكليات لا يمكن أن تكون ظنية، إذ «إنها لو كانت ظنّية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي، إذ الظنْ لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات، إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة، لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة (. . .). وأيضاً لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها، وهي لا شك فيها، ولجاز تغييرها وتبديلها، وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها»[55]، على مستوى الأصول

(53) الحج / 78.

(54) الموافقات ج 1 ص 29 - 30.

(55) الموافقات جـ 1 ص 30.

العامة المذكورة في النصوص، لا على مستوى الجزئيات، كما يحدده في فقرات تالية.

وأما في الاستدلال الثالث فإن الشاطبي يعلل أيضاً ببرهان الخلف، فهو يقول: «إنه لو جاز جعل الظن أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق، فكذلك هنا، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة، وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات»[56].

هذه الكليات ـ أو الأصول العامة والقطعية، التي صيغت باستقراء قطعي يبدأ من الجزئيات الظنّية ـ سوف توقفنا لحظات أخرى لتتيح لنا أن نصف مع الشاطبي طبيعتها ودورها ووظيفتها. فهو أولاً يؤكد السمة العامة، المطلقة، الكاملة، والتي تجعل الأوائل ذوات صفة قاهرة بالنسبة إلى الثواني. قال: «لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة، وأدلتها غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى، لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها؛ وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً أو حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت، فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره؛ فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً، لأن الله تعالى قال: «اليوم أكملت لكم دينكم»، وقال: «ما فرطنا في الكتاب من شيء»»[57].

وهكذا يصبح «من الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند

---

(56) السابق، ص 31.

(57) المائدة / 3، والأنعام / 38. الموافقات ج 3 ص 5 - 7.

إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون تلك الجزئيات مستغنية عن كلياتها؛ فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كلية فقد أخطأ؛ وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كلية فهو مخطىء، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئية». ثم يصل المؤلف من ذلك إلى النظر في حالة ممكنة الحدوث، وهي أنه «إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة فلا بدّ من الجمع في النظر بينهما، لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد»[58].

ويثير الشاطبي في دراسته للعلاقات الجدلية بين الكلي والجزئي مشكلة من أكثر المشكلات دقة، ولكنها من أغزرها فائدة؛ فقد اعترض عليه بما مفاده: «الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها وأكثرها؛ وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئي إلا وهو داخل تحت الكلي، لأن الاستقراء قطعي إذا تم؛ فالنظر إلى الجزئي بعد ذلك عناء، وفرض مخالفته غير صحيح (. . .)، فما فائدة اعتبار الجزئي بعد حصول العلم بالكلي؟».

ويجيب المؤلف بأنه إذا كان هذا صحيحاً على الجملة، فإنه في التفصيل غير صحيح؛ «فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة، فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها؛ وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة؛ فيكون اعتبارها على الإطلاق خرقاً للعادة نفسها»[59].

ويضيف الشاطبي بعد قليل أن المستويات الثلاثة من الحاجات

(58) الموافقات ج 3 ص 8 - 10.
(59) السابق ص 10 - 11.

«يخدم بعضها بعضاً، وقلما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها (. . .). فكما لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلي دون النظر في الجزئي من حيث هو طبيب، وكذلك بالعكس، فالشارع هو الطبيب الأعلم»[60].

أسبقية النقل على العقل:

ولقد سيطرت مشكلة معينة حتى الآن، حتى كأنها لازمة، على جميع الفقرات، ولا سيما هذه الأخيرة، هي مشكلة العلاقة بين مقاصد الشريعة وبين النص في حرفيته، وهي مشكلة محورية تحكم الفكر الشرعي الإسلامي كله، بل الفكر الشرعي على الإطلاق؛ إن الشاطبي، على خلاف ما يمكن أن نؤمل فيه، يؤكد بكل طاقته أسبقية النقل على العقل، في بحث المسائل الشرعية، حتى بلغ الأمر به أن يتساءل عما إذا كان سوف يُتَّهم بالظاهرية لهذا السبب، وهو اتهام يدفعه بنفس الطاقة؛ إنه يقرر في المقدمة العاشرة: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل».

ويرتكز استدلاله الذي لا يتسم بأصالة كبيرة على ثلاثة أمور؛ الأول يقوم على برهان الخُلف، ويقول فيه: «إنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة، لأن الفرض أنه حد له حداً؛ فإذا جاز تعديه صار الحد غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل؛ فما أدى إليه مثله». والثاني وهو يبدو فيه مخالفاً للمعتزلة والحنفية، فهو يؤكد «أن العقل لا يحسن ولا يقبح؛ ولو فرضناه متعدياً لما حده الشرع لكان محسناً ومقبحاً، هذا خلف». والثالث وهو الأخير وفيه يرى «لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل (. . .). فإن جاز للعقل تعدي حد واحد جاز له تعدي جميع الحدود»[61].

---

(60) الموافقات جـ 3 ص 13 - 14.

(61) السابق جـ 1 ص 87 - 88.

ويشرح الشاطبي في المقدمة الثالثة موقفه، كأنما هو يسوغ التدخل الكبير من المنطق في مفهوم نظريته وفي بنائها وفي إثباتها وفي الدفاع عنها، فهو يقول: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو مُعِينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع، وهذا مبين في علم الكلام»[62].

بيد أن النص، على هذا، ليس له دور متفرد؛ فهناك مجالات لا نص فيها، وهو ما لا يجب أن يعجزنا، وإلا فإن اعتبار مقاصد الشريعة لن يفيد في شيء؛ قال: «إن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه، (إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به، لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها، دون انضمام غيرها إليها، كما تقدم، لأن ذلك كالمتعذر)»[*]. وبدهي أن من الواجب الخضوع لمتطلبات المعرفة القطعية، وهي المتطلبات التي لا تؤثر إلا بمجموعها لأن الدليل الواحد لا ينتج سوى معرفة ظنّية. ويقول المؤلف على سبيل الاستشهاد: «ويدخل تحت هذا سرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي؛ والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح»؛ ويضيف إلى ذلك: «وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك ينبني على هذا الأصل، لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس»[63].

---

(62) السابق جـ 1 ص 35.

(63) السابق جـ 1 ص 39 - 40.

(*) ما بين قوسين من كلام الشاطبي يزيد في وضوح الفكرة (المترجم).

فالشاطبي إذن يسلم بالأدلة العقلية، ولكنه مع ذلك يظل في إطار ثابت من الموضوعية غير المطبوعة بالشكلية؛ والحق أنه لا يسمح للناظر في كتبه أن ينظر فيها نظر مفيد أو مستفيد «حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب»؛ ولكنه يرى ضرورة أخذ العلم عن شيخ، لأنه الوسيلة الوحيدة التي تبقى المتعلم في طريق السنّة؛ وبعد أن بين أن النبي قد تبعه الصحابة، وأن هؤلاء الصحابة قد اقتدى بهم التابعون، وهكذا حتى عصره، قال: «وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا تجد عالماً اشتهر في الناس الأخذ عنه، إلا وله قدوة اشتهر في قرنه»، ثم يضيف على سبيل المقارنة: «وقلما وجدت فرقة زائفة، ولا أحداً مخالفاً للسنّة إلا وهو مفارق لهذا الوصف[64]؛ وبهذا الوجه وقع التشنيع علي ابن حزم الظاهري، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ ولا تأدب بآدابهم»[65]. ويعتبر مالك، في نظر المؤلف، ممتازاً عن أضرابه، لشدة اتصافه بالاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بآدابه.

بحث المصلحة يجب أن يتسم بالموضوعية:

استطعنا أن نلاحظ حتى الآن لدى الشاطبي ذلك الاهتمام الدائم بالاعتماد على المعطيات النقلية بالدرجة الأولى، ثم على المعطيات العقلية، مع اجتهاد في التوفيق بينهما، عند الاقتضاء. ولسوف يتبدى هذا الاهتمام بكثير من الوضوح في البحث الفني لفكرة المصلحة، بيت القصيد في مقاصد الشريعة، فيما يتعلق بالصعوبات المتصلة بأي تقييم إنساني يعتمد على نص إلّهي أو نبوي، وكذلك فيما يتصل بالمشكلات التي يفرضها تعريفها وتحديد أهميتها، زماناً ومكاناً، وحصر مجال تطبيقها،

(64) السابق جـ 1 ص 87 و 95.

(65) وعن الظاهرية ـ المرجع السابق جـ 4 ص 178 - 179.

.أخيراً النتائج المتوقعة، أو غير المتوقعة، لهذا التطبيق. هذا الاهتمام، وهو طبيعي لدى مؤلف مشدود إلى الوجه القطعي من المعرفة ـ كما رأينا ـ تزداد خطورته لأننا هنا في مجال أكثر قابلية لنفاذ الذاتية الإنسانية فيه من مجال أصول الفقه، على الرغم مما يراه الشيخ الطاهر بن عاشور في مقدمته التي سبقت إثارتها. ولسوف نرى أن التأليف في التراث الشرعي المعاصر، شأنه شأن الحياة التي تجري تحت أنظارنا، يقدم لنا في الواقع كثيراً من الأمثلة لهذا المشترع أو ذاك، في مختلف الأقطار الإسلامية، يصدق متذرعاً بالشاطبي على حكم من أحكام السلطة السياسية، وهو حكم لم يكن ليخطر على باله إلا في لحظة تطبيقه.

إن المؤلف يقرر بهذا الصدد أن درجة المجتهد لا تحصل إلا لمن «اتصف بوصفين، أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها».

والواقع «أن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات (. . .). فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله». ولا يبقى له بعد ذلك إلا أن ينتقل إلى المرحلة الثانية، مرحلة الاستنباط القائم على هذا الفهم[66].

اجتهاد مؤقت أو دائم:

ذلك أن جهد تأويل الشرع يحدث دائماً في مجالين متعارضين، يصعب في أغلب الأحيان رسم خط فاصل بينهما؛ أولهما، ومن حيث دوام الاجتهاد، يمكن فيه أن نميز ما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل

---

(66) السابق جـ 4 ص 105 - 107.

التكليف، أي عند قيام الساعة، عما يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. «فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله؛ ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله، وذلك أن الشارع إذا قال: ﴿وأشهدوا ذَوَي عدل منكم﴾[67]، وثبت عندنا معنى العدالة[68] شرعاً، افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة»؛ ويشرح المؤلف ذلك بقوله: «ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر»[69].

«ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره، ولو في نفس التعيين؛ وليس ما به الامتياز معتبراً في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق»؛ ثم يختم حديثه بعبارة من شأنها أن ترضي كل أولئك الذين يؤكدون سمة الشمولية للشريعة في حياتنا اليومية ـ وهم كثر أيضاً في عصرنا الحاضر ـ فيقول: «فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل»، ثم يقول: «وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط، إذا كان متوجهاً على الأنواع لا على الأشخاص المعينة»[70].

وأما «الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة أنواع، أحدها المسمى (بتنقيح المناط)؛ وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى؛ كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره. وقد

---

(67) الطلاق / 2.

(68) اختار المؤلف ترجمة لاووست لهذا المصطلح بمقابله (honorabilité).

(69) الموافقات ج 4 ص 90 و 92.

(70) الموافقات جـ 4 ص 92 - 93.

قسمه الغزالي إلى أقسام ذكرها في (شفاء الغليل)[71]، وهو مبسوط في كتب الأصول، قالوا: وهو خارج عن باب القياس، ولذلك قال به أبو حنيفة، مع إنكاره القياس في الكفارات، وإنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر.

«والثاني المسمى (بتخريج المناط)، وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط، فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد القياسي، وهو معلوم. والثالث هو نوع من (تحقيق المناط) المتقدم الذكر، لأنه ضربان: أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص»؛ وقد سبق أن رأيناه في حالة العدالة، المعتبرة شرطاً في الشهادة الصحيحة. والضرب الثاني في نظر المؤلف «فأعلى من هذا وأدق، وهو في الحقيقة ناشىء عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾[*]، وقد يعبر عنه بالحكمة، ويشير إليها قوله تعالى: ﴿يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾[*]»؛ وبهذه الطريقة يبحث المجتهد الحلول المختلفة الممكنة ليختار منها أنسبها، طبقاً لموقف معين ولحالة محددة؛ وهكذا يكون اعتبار الأشخاص لازماً، فالناس جميعاً لا يمكن أن يتصرفوا بطريقة واحدة عندما يواجهون تكليفاً إلهياً؛ ولقد كان الشاطبي مدركاً لما ظفرت به هذه النقطة من اهتمام قليل لدى الفقهاء، فحرص على أن يروي فيها حشداً من السنّة، جاء فيه بأكثر من مثال كان النبي ﷺ يأمر فيه صحابياً معيناً بأن يفعل شيئاً ما وينهي آخر عن أن يفعله[72].

والشاطبي في حديثه التالي يجيب عن اعتراض وجه إليه، فهو يرجع إلى التفرقة بين الاجتهاد الدائم والآخر المؤقت. ويقوم هذا الاعتراض

---

(71) كتاب في القياس، متوسع، وتوجد منه مخطوطتان، على الأقل، ونشر أخيراً محققاً.

(*) الأنفال / 29، والبقرة / 269.

(72) الموافقات جـ 4 ص 95 - 103.

على اعتبارين لرفض هذه التفرقة ورد الجهد المبذول في تأويل الشريعة إلى ضرب واحد، خاصيته الجوهرية أنه دائم. يقول المعترض «كيف تصح دعوى التفرقة بين هذا الاجتهاد المستدل عليه وغيره من أنواع الاجتهاد، مع أنهما في الحكم سواء؟ لأنه إن كان غير منقطع فغيره كذلك، إذ لا يخلو أن يراد بكونه غير منقطع أنه لا يصح ارتفاعه لا بالكلية ولا بالجزئية؛ وعلى كل تقدير فسائر أنواع الاجتهاد كذلك. أما الأول فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة؛ ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بدّ من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد؛ وعند ذلك فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباع للهوى، وذلك كله فساد؛ فلا يكون بد من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤدٍ إلى تكليف ما لا يطاق؛ فإذا لا بدّ من الاجتهاد في كل زمان لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان. وأما الثاني فباطل إذ لا يتعطل مطلق التكليف بتعذر الاجتهاد في بعض الجزئيات، فيمكن ارتفاعه في هذا النوع الخاص وفي غيره، فلم يظهر بين الاجتهادين فرق»[73].

وتحرص إجابة مؤلفنا على إثبات «أن هذا النوع الخاص كلي في كل زمان، عام في جميع الوقائع أو أكثرها؛ فلو فرض ارتفاعه لارتفع معظم التكليف الشرعي أوجميعه، وذلك غير صحيح، لأنه إن فرض في زمان ما ارتفعت الشريعة ضربة لازب، بخلاف غيره، فإن الوقائع المتجددة التي لا عهد بها في الزمان المتقدم قليلة بالنسبة إلى ما تقدم لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين، فيمكن تقليدهم فيه لأنه معظم الشريعة، فلا تتعطل الشريعة بتعطل بعض الجزئيات، كما لو فرض العجز عن تحقيق

(73) السابق ص 103 - 104.

المناط في بعض الجزئيات دون السائر فإنه لا ضرر على الشريعة في ذلك، فوضح أنهما ليسا سواء»[74].

مجال تطبيق المقاصد:

ولقد سيطر على الشاطبي دائماً اهتمامه بأن يقدم نظاماً كامل التعادل، يأخذ في حسابه المعطيات العقلية والمعطيات النقلية؛ إنه سوف يحترم هذه الثنائية في تحديد مجال تطبيق المقاصد، بل وقد يركز على المعطيات الأولى حتى ليبدو أنه منتم إلى فقهاء المعتزلة عند بحثه في شروط المعرفة اليقينية؛ ولكنه قد يركز ـ بصورة خاصة ـ على المعطيات الثانية حتى إنه ليقترب من الظاهرية، كما حدث في حالة تفرقته في الاجتهاد التي أدت به إلى أن يبرز الحلول التي ارتآها السلف، ويقلل من أهمية الحالات الجديدة غير المنصوص عليها في اجتهاد أولئك السلف.

وهنا يصبح موقفه أكثر حرفية، وإنا لنمسك عن تمثيله بموقف معاصرنا، الشيخ ابن عاشور، إذ يؤكد تأكيد اليقين أن «أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع؛ ولذلك كان الواجب على علمائها تعرف علل التشريع ومقاصده، ظاهرها وخفيها. (. . .) وإذا جاز أن نثبت أحكاماً تعبدية لا علة لها، ولا يطلع على علتها، فإنما ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية؛ فأما هذه فلا أرى أن يكون فيها تعبدي، وعلى الفقيه استنباط العلل فيها»[75].

ويقرر الشاطبي فعلاً أن «كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وكل إلى نظر المكلف»؛ إلا أنه يؤكد أن «هذا القسم أكثر ما تجده

---

(74) السابق جـ 4 ص 105.

(75) المقاصد ص 49 - 50.

في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى كالعِدل والإحسان والعفو والصبر والشكر، في المأمورات، والظلم والفحشاء والمنكر والبغي ونقض العهد، في المنهيات»؛ «كل دليل ثبت فيها مقيداً غير مطلق، وجعل له قانون وضابط، فهو راجع إلى معنى تعبدي لا يهتدي إليه نظر المكلف، لو وكل إلى نظره، إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها، فضلاً عن كيفياتها». ويقول المؤلف فضلاً عن ذلك أيضاً: إنه إذا كان لازماً البحث عن العلل في الجانب الأكبر من الأعمال العادية، فإنها ليست بلازمة متى ما سيطرت فكرة العبادة؛ فهي تفرض علينا أن نخضع لها وأن نتوقف عند النص؛ وتلك مثلاً حالة الصداق الذي يدفعه الزوج إلى المرأة، ونحر ما يؤكل لحمه في مكان معين؛ وهناك فضلاً عن ذلك عدد كبير من حالات التعبد ذات معنى معقول هو تنظيم الجوانب المختلفة للمصلحة؛ ومن ذلك أن العقوبات الشرعية قد عرفت بطريقة محددة، ولها أسبابها المعلومة[76].

أهمية المقاصد زماناً ومكاناً:

هذا التعادل في نظام فقيهنا سوف يلحظ أيضاً في تحديد أهمية المقاصد، زماناً ومكاناً. فهو يؤكد بقوة من أول لحظة أن الشريعة من جهة التكليف شاملة وعامة، أي إنها موجهة إلى الناس جميعاً، والأدلة المستقاة من القرآن ومن السنة وافرة، ولا حاجة بالمؤلف إلى تفسيرها. وهناك أيضاً إجماع الصحابة والتابعين الذين عملوا على أن يجعلوا من أعمال الرسول قواعد عامة للناس كافة، سواء في ذلك الأعمال المتشابهة في حياة الناس اليومية، والأعمال الممثل بعضها ببعض بطريق القياس؛ ويذكر الشاطبي أخيراً الأدلة العقلية، فيقول: «إن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد، فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح مرآة؛ فلو وضَعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، لكنها كذلك حسبما

---

(76) الموافقات جـ 3 ص 46، وجـ 2 ص 307 - 309.

تقدم في موضعه؛ فثبت أن أحكامها على العمـوم لا على الخصوص».
ومن ناحية أخـرى «إنه لو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام، حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلـك في قواعـد الإسلام أن لا يخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها؛ وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر، وهذا باطل بإجماع»[77].

وقد يقال: إن هذا كله واضح، وهو لا يتميز بكبير أصالة؛ بيد أن المؤلف يصبح أكثر إثارة عندما يقرر الصفة النسبية للأحكام التي تتغير بتغير العادات والأعراف. ليس معنى ذلك إلغاء الصبغة الدائمة للشـرع والتي لن تعرف أبداً تعديلاً؛ «لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد؛ وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها»، وذلك كما في «الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج في دفع الصداق بناءً على العادة، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناء على نسخ تلك العـادة ليس باختلاف في حكم؛ بل الحكم أن الذي ترجح جانبه بمعهود أو أصل، فالقول قوله بإطلاق، لأنه مدعى عليه»[78].

وليس من المفيد أن نتوقف أمام الإيضاحات التي يسوغ بها المؤلف الأهمية التي خصت بها العادة في الحياة الشرعية، فقد فهم القارىء ولا شك أنه يعتمد فيها على الأدلة النقلية، وعلى مفهوم المصلحة ذاتـه الذي لا ينبغي أن يصطدم بعادات الناس، ولا أن يحملهم أكثر مما يطيقون تحمله عادة[78].

وبهذه المناسبة، قد نجد أقوالاً أكثر صـراحة بل وأكثر إثارة، كتلك التي نجدها عند القرافي (1285/684) المالكي المصري، إذ يقرر أن كل ما

(77) السابق، جـ 2 ص247-244 .
(78) السابق جـ 2 ص 286-285.

تتضمنه الشريعة يتبع العادات، ويتغير في أحكامه بتغير العادات، وتبعاً لما تقتضيه العادات الجديدة[79]. وقد قرر ذلك الطاهر بن عاشور حين ذكر أن الشاطبي وحده هو الذي استطاع أن يدمج هذه العناصر كلها في علم، ليجعل منها نظاماً أصيلاً بلا ريب في مجموعه، وإن كنا نجد لدى غيره، على مستوى التفصيلات، أفكاراً أكثر حركية وذات صدى أكثر حداثة[80].

ويصل الشاطبي، في هذا السياق نفسه، إلى طرح مشكلة مناسبة تطبيق مقصد، أو آخر، من مقاصد الشريعة؛ وإذا كان عموم الأصل وكليته ودوامه لم يطرحا مطلقاً للمناقشة فإن المؤلف يرى مع ذلك أن بعض الأحكام، من حيث الفاعلية أو الرعاية ، قد يحتمل إرجاء العمل به، بل امتناع تطبيقه كلية؛ ويسوق لذلك كمثال حديث النبي حين كان يأمر معاذاً أن يمسك عن تبشير الناس مخافة أن يتكلوا، وحديث عبد الرحمن بن عوف قال: «لو شهدت أمير المؤمنين [عمر] أتاه رجل فقال: إن فلاناً يقول: لو مات أمير المؤمنين لبايعنا فلاناً، فقال عمر: لأقومن العشية فاحذر هؤلاء الرهط الذين يريدون يغضبونهم، قلت: لا تفعل! فإن الموسم يجمع رعاع الناس ويغلبون على مجلسك، فأخاف أن لا ينزلوها على وجهها فيطيروا بها كل مطير. وأمهل حتى تقدم المدينة، دار الهجرة ودار السنة، فتخلص بأصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار»[81].

ويلخص الشاطبي فكرته بقوله: «فتنبه لهذا المعنى! وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله؛ فإن لم يؤدِ ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول؛ فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها، إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير

(79) نقلاً عن فلسفة التشريع ص 214.
(80) انظر التفصيلات لدى محمصاني ـ فلسفة التشريع ص 200-219.
(81) الموافقات جـ 4 ص 189-191.

لائقة بالعموم؛ وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية»[81].

الطرق الفنية لتحديد تطبيق المقاصد:

ومن هنا ينطلق المؤلف في دراسة الطرق الفنية المختلفة التي تصورها الفقهاء في هذا المجال؛ فيعرض أولاً لـ «قاعدة (الذرائع) التي حكمها مالك في أكثر أبواب الفقه، لأن حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة؛ فإن عقد البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة؛ فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقداً، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل، لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء؛ ولكن هذا بشرط أن يظهر لذلك قصد، ويكثر في الناس بمقتضى العادة. ومن أسقط حكم الذرائع كالشافعي فإنه اعتبر المآل أيضاً»[82].

والطريقة الثانية التي يذكر الشاطبي «قاعدة (الحيل) فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع؛ كالواهب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً؛ فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية. ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضاً، لكن على حكم الانفراد. فإن الهبة على أي قصد كانت مبطلة

(82) السابق جـ 4 ص 198-200.

لإيجاب الزكاة كإنفاق المال عند رأس الحول وأداء الدين منه ; وشراء العروض به، وغيرها مما لا تجب فيه زكاة؛ وهذا الإبطال صحيح جائز، لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق؛ لكن هذا بشرط ألا يقصد إبطال الحكم؛ فإن هذا القصد بخصوصه ممنوع، لأنه عناد للشارع كما إذا امتنع من أداء الزكاة؛ فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع، وأما إبطالها ضمناً فلا»[83].

ويصل مؤلف (الموافقات) أخيراً إلى النظرية الشهيرة عن (الاستحسان)، وهو في مذهب مالك ـ المعتبر هنا وحده، برغم أن هذه الفكرة تنسب أكثر إلى الحنفية ـ «الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي؛ ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس؛ فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك»؛ ومن ذلك عند ممارسة القياس. «كالقرض مثلاً، فإنه ربا في الأصل، لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين»[84].

ومن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به. ويرى الشاطبي أن «ما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً، وإن جاز عقلاً»[85]؛ ويلاحظ الشيخ عبدالله دراز أن الشاطبي بهذا إنما يقف موقفاً مخالفاً لما عليه المعتزلة والحنفية.

---

(83) السابق جـ 4 ص 201-202.

(84) الموافقات جـ 4 ص 205-207، وانظر فيما يلي استخدام الشيخ رشيد رضا لهذا المثال الأخير.

(85) السابق جـ 2 ص 107-108.

ولنلاحظ أولاً أن مؤلف (الموافقات) لا يتناول هذه المشكلة من ناحية التشريع[85]، وهو يبين ذلك في موضع آخر من نفس الكتاب، فيرى أن الحرج في التكليف مرفوع لسببين قد يبدوان لنا واضحين على سواء، «أحدهما الخوف من الانقطاع من الطريق وبغض العبادة وكراهة التكليف (. . .). والثاني خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع، مثل قيامه على أهله وولده إلى تكاليف أخر تأتي في الطريق، فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها وقاطعاً بالمكلف دونها»[86].

ولم يعدم المؤلف في كلتا الحالين أن يجد أدلة مستقاة من مصدري القرآن والسنة، وهي جميعاً ترجع إلى تلك الفكرة الجوهرية القائلة بأن الإسلام دين مرن، دين يسر، حريص على اكتساب قلوب الناس، وهو يقدم لها نظام حياة متوازن، قائم على حفظ مصالحها الزمنية والروحية. بيد أن المشقة ليست مع ذلك غائبة عن الشريعة، فهي تساكن اليسر، والشارع الذي هو الطبيب الأعظم يمكن أن يعطي مرضاه دواء بشعاً مؤلماً وشاقاً، ولكنه يفعل ذلك لتحقيق نفع من يعالجه. وفضلاً عن ذلك فإن الشريعة الإسلامية الملتزمة بمسلكها تأخذ دائماً بالحلول الوسط، وتقدم إلى معتنقيها الطريق الوسط الأعدل الآخذ من الطرفين بقسط، لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد، من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال[87].

تلك هي كل مشكلة المصلحة، في علاقاتها المركبة والمعقدة مع المفاسد التي قد يتعرض لها الناس؛ والشاطبي يعالجها من وجهة نظر مزدوجة؛ ففي المحل الأول، وعلى صعيد الوجود، لم يحدث أن كانت

(86) السابق جـ 2 ص 136.

(87) السابق جـ 2 ص 136-167.

مصلحة محضة، والواقع أن كل ما يتيح للإنسان أن يحقق كمال حياته المادية والروحية مختلط بمشقات من كل نوع، سواء أكانت كثيرة أم نادرة، متلازمة كـانت أو سابقة أو لاحقة بعضها لبعض. ولو أننا أخذنا المشكلة من وجهة المساوىء فإن هذا الاعتبار صحيح أيضاً؛ ومع ذلك فإن الجانب الراجح هو الذي يجعل هذا الشيء أو ذاك في جانب الخير أو الشر.

بيد أن كل شيء محض، من وجهة نظر الشارع؛ فإن ما نعتبره ثمرة يرجح فيها الخير، فإن هذا الخير هو العنصر الذي قصد الشرع إليـه؛ والعكس أيضاً صحيح؛ فإن الشريعة لا يمكن أن تتصور مفسدة إلا حين ينبغي إيقافها، حتى ولو كانت في ثمرة يبدو فيها خير قليل. وادعاؤنا بأن مقصود الشارع كمقصودنا نحن هو تجريد لأوامره ونواهيه من كل قيمتها المطلقة من ناحية، وهو أيضاً إعجاز للإنسان بتكليفه بما لا يطاق من ناحية أخرى[88].

غاية المقاصد:

لقـد آن الأوان لنختم هـذا الحـديث الـذي خصص لمؤلـف (الموافقات)؛ ولسوف ننهيه بأن نتساءل مع الشاطبي عن الغاية من نظريته القائمة بذاتها على مقاصد الشريعة وعلى معناها الأعمق. والنتيجة الأولى المتوقعة من تطبيقها ذات طابع أخلاقي: فالإنسان المكلف شرعاً تكليفاً تاماً كاملاً سوف يخرج «عن داعية هـواه حتى يكون عبداً لله اختيـاراً كما هو عبد لله اضطراراً»[89].

ويفسر ذلك بأن في القرآن آيات كثيرة يطلب فيها الله سبحانه إلى خلقه أن يرجعوا إليه في كل أحوالهم كيما يخضعوا لأحكامه، أياً كانت، وأن يو؛ ه حقه في العبادة؛ وأيضاً ما علم بـالتجارب والعـادات من أن

(88) السابق جـ 2 ص 25-28.

(89) السابق جـ 2 ص 168-172.

المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى والمشي مع الأغراض»[89]. وهكذا فإن جميع أفعال المكلف تعتبر تعبدية، سواء أكانت عادة أم عبادة. فإن المكلف «إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم، فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل، ويترك إذا طلب منه الترك؛ فهو أبداً في إعانة الخلق على ما هم عليه من إقامة المصالح باليد واللسان والقلب (. . .). بل لا يقتصر في هذا على جنس الإنسان ولكن تدخل عليه الشفقة على الحيوانات كلها، حتى لا يعاملها إلا بالتي هي أحسن». وحينئذ سوف تتعاظم طاعته لله، كما يتناقص احتمال المعصية في سلوكه[90].

والنتيجة الثانية ذات طابع شرعي؛ يجب أن يتعلم الفقيه كيف تكون له في الشريعة نظرة كلية تسمح له أن ينتهي إلى أن «الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك». وهو يؤكد أيضاً أنه من الناحية العقلية ندرك أن الله سبحانه لا يمكن أن يفرض في مسألة واحدة حكمين متعارضين ولكنه فقط حكم واحد؛ وهذا لا ينفي حدوث اختلافات بين المجتهدين الذين لا يصلون إلى اتفاق على مراد الله تعالى. ومن ناحية أخرى «لو كان في الشريعة مساغ للخلاف لأدى إلى تكليف ما لا يطاق، لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معاً للشارع، فإما أن يقال: إن المكلف مطلوب بمقتضاهما أو لا، أو مطلوب بأحدهما دون الآخر، والجمع غير صحيح. فالأول يقتضي: إفعل، لا تفعل، لمكلف واحد من وجه واحد، وهو عين التكليف بما لا يطاق، والثاني باطل لأنه خلاف الفرض، وكذلك الثالث إذ كان الفرض توجه الطلب بهما، فلم يبق إلا الأول، فيلزم منه ما تقدم»[91].

والشاطبي على مستوى الدليل القائم على حجية إمام يذكر كلمة الشافعي

---

(90) السابق جـ 2 ص202-204.

(91) السابق جـ 4 ص 118-122 وكذلك من 122 إلى 148.

التي يرى فيها أن الله سبحانه قد ذم الاختلاف، وأمر المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى الكتاب وإلى السنة. ثم يذكر إجماع الفقهاء على إثبات وجود الناسخ والمنسوخ في هذين المصدرين وأنهم حذروا من الجهل به والخطأ فيه؛ ثم يعتمد أيضاً على اتفاق الأصوليين على قواعد الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً من غير نظر في ترجيحه على الآخر[92].

وأما عن الدليل النقلي ذاته فإنه يذكر مجموعة من الآيات، أنسبها في تقديره قوله تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾[93]. والشاطبي واع بأهمية مبدأ عدم الاختلاف في الشريعة، تبعاً للمذهب الظاهري الذي لا يفوت أصحابه أن يثيروا هذه الآية بالتحديد؛ فهو سعيد جداً أن يجد لديهم عوناً، وإن كان مذهبهم في عمومه لا يتيح له هذا في الظاهر؛ والواقع أن الظاهري، في نظر مؤلفنا، يقول بأن الشارع لا ينزل مطلقاً نصاً معارضاً لنص آخر ولا قاعدة مناقضة لأخرى؛ ولو أنه فعل ذلك فسيكون طبقاً لإرادته المطلقة، وهو ما لا يعني مطلقاً وجود تناقض بين العناصر المتعارضة، مهما تكن طبيعة تقديرنا. ولكن الأمر بالنسبة لأصحاب المقاصد أنهم قد يسلمون بوجود الاختلافات التي تفهم على أنها استجابة لمصالح مختلفة، عرفناها أو لم نعرفها[94].

3 -الغائيون في عصرنا الحاضر:

ينبغي أن نتجاوز الآن بالتخطي فوق ستة قرون، لنشارف عصرنا ونشهد فيه اهتماماً متجدداً بهذه المشكلة، مشكلة الغائية والحرفية في الفكر الشرعي الإسلامي؛ ولقد فرض هذا الاهتمام على العالم الإسلامي، لا

---

(92) السابق جـ 4 ص 118-122 وكذلك من 122 الى 148.

(93) النساء/ 82.

(94) الموافقات جـ 3 ص 18.

سيما وقد حدثت نهضته بالرغم من ركود التطور الداخلي الذي ربما كان يستطيع بانتظامه المستمر وتناسبه الصالح أن يقدم لكل حالة جديدة في الحياة اليومية الحل الذي يسلم به بصورة طبيعية إن لم يكن جميع المسلمين، فأغلبيتهم على الأقل. بيد أن الذي حدث بكل وضوح هو أن هذه النهضة قد جاءت فجأة وبعنف، بفعل الارتطام بالأحداث الخارجية والأفكار المستوردة.

محافظون ومجددون وإصلاحيون:

ولقد كان رد الفعل لدى المسلمين ـ كما نعلم ـ في ثلاثة اتجاهات جد متميزة في بداية النهضة؛ ولكن الفارق بينها، على الرغم من أنه يتلاشى، ما زال باقياً حتى يوم الناس هذا. والاتجاه الأول هو اتجاه المحافظين، ويرمي إلى أن يبدو وكأن العصور الحديثة لم تأت بأي تغيير جوهري، نهائي ولا رجعة فيه على الأرجح ـ وإن كان المستقبل بيد الله ـ مؤثر في الوضع العالمي؛ وهو يتجاهل المسيرة الحتمية للزمن، وينسب إلى آراء (العصر الذهبي) الوزن الكافي لتحدي قوانين التطور أو التاريخ، ويحاول أن يصل ما انقطع من خيط الماضي حتى كأن التاريخ يعيد نفسه.

والاتجاه الثاني هو اتجاه المجددين، أو أولئك الذين يحركون الاتجاه الإنساني الثوري الجديد، وهو اتجاه يذم هذا التاريخ القديم، بل إنه لينكر أن تكون له أية قيمة محضرة، وإنما يعتبره حملاً ثقيلاً ينوء به حامله، ويعتبر أية نظرية من نظريات الفقه الحي والقابل للحياة ثمرة الملابسات التاريخية فحسب، ويتخذ لنفسه شعاراً كلمة (أبى التاريخ) القائلة بأن (التاريخ لا يعيد نفسه أبداً).

والاتجاه الثالث هو اتجاه الإصلاحيين الذي يلتزم بالنظرية دون أن ينكر التاريخ؛ وهو يطمح ـ بإخلاصه لمبادىء النظرية و تكيفه مع ملابسات التاريخ ـ أن يقدم لمشكلات الحياة الحديثة حلولاً مستقاة من روح النصوص لا من حروفها.

حرفية:

إلامَ تصير الحرفية الشرعية، وبخاصة ظاهرية ابن حزم، في هذه الصورة المثلثة؟.. إن منهج التأويل، شأنه شأن فكرة الحرفية هذه، يمكن أن يستبي أصحاب الاتجاه الأول بهـذا الاحترام المطلق للمعني الظاهر للنصـوص الذي كفل ثبات هذا (العصر الذهبي) الشرعي للعصور الأولى في الإسلام، كما يكفل دوامه. ولكن هذا المنهج وهذه الفكرة التي قامت عليه لا يستطيعان أن يؤثرا في أصحاب الاتجاه الثاني الذين قد يرون في ابن حزم عند الاقتضاء عالماً ذكياً من علماء النفس، ومؤرخاً نابهاً للأفكار الدينية، ومفكراً دقيقاً في الشريعة، أو ربما رأوا فيه أكثر من يمثل أصول الفقه حماساً وإسهاباً «ذلك العلم الوسط، القائم في منتصف الطريق بين الشريعة والعقيدة وبين الفلسفة، مولود بعد المجموع الشرعي الذي يزعم أنه يحكمه، ومشرب بالحيل المعقدة، وهو يصب غالباً في رحاب السفسطة المحضة»[95]، كما قال أحد علماء الفقه المقارن الفرنسيين.

وأما الاتجاه الثـالث، اتجاه الإصـلاحيين، فإنهم ولا ريب سـوف يرفضون المنهج والفكر على سواء، ونعني بالإصلاحيين أولئك الفقهـاء «الذين يهمهم المنهج الوضعي قبل كل شيء، وهو المنهج الذي يجب أن يحكم علاقات الناس فيما بينهم»[96]. ولا شك أن هؤلاء الإصلاحيين سوف يستهويهم رفضه القطعي للتقليد، وسوف يرون فيه مجتهداً، كفاءته بقدر نزاهته؛ ولكنهم سوف يمرون قـريباً مـنـه دون أن يقفوا عنـده، تماماً كالمسافر الذي فقد زاده فهـو يهمل في طريقه النزل الأسباني الذي لا يقدم له إلا ما يجلبه إليه؛ والحق أن المذهب الظاهري إذ يرفض التقـليد قد وكل، بهذا الرفض، إلى كل مؤلف أن «يهيىء» فقهه الخاص تبعاً لما

(95) Y. Linant de Bellefonds, Ibn Hazm, p. 18.

(96) السابق ص 3.

يعتقد أنه المعنى الظاهر للنص[97]. بيد أن أخطر شيء في نظر الإصلاحيين هو ما سوف يظل السمة النظرية للفقه الحزمي؛ فهو لا يستطيع بصرامته أن يظفر إلا بقدر ضئيل من السيطرة على الواقع[98]، وهو يبدو «خارج وقائع الحياة وضروراتها، كتلك القصور التي تحدث عنها نيتشه، يبنيها الفلاسفة ولا يسكنونها»[99].

وإذن، فابن حزم ـ الفقيه بالمعنى الذي حدده ي. لينان دي بيلفون ـ لا فضل له يذكر في نظر الباحثين المعاصرين، شرقيين كانوا أو مستشرقين؛ وقد يجد على الأكثر دراسة تبريرية من قبل بعض المؤلفين الذين تحملوا أن يقدموا له ترجمة، وأن ينشروا بعض كتبه الشرعية، كما نجد عند الأستاذ سعيد الأفغاني، محقق (ملخص إبطال القياس)، وهو كتاب ابن حزم الذي خصصه لرفض التعليل وما يشبهه من طرق القياس؛ يرى الأستاذ الأفغاني «أن الظاهرية هي الاتجاه المضاد لحركة المستهينين بالنصوص، والمذهب ـ إذا حكمنا أصول الشريعة ـ منطقي سليم المنهج، لا حرج على الأخذ به ما لم يخرج في تطبيقه على العرف اللغوي؛ وهذه الرسالة التي ننشرها ترد إلى النفوس ما وهن فيها من حرمة النصوص الشرعية»[100]. ونجد نفس المحاولة التبريرية عند الدكتور زكريا إبراهيم، وقد وضع كتيباً مفيداً استهدف دراسة (المفكر الظاهري الموسوعي)[101].

غائية:

وليس الأمر على هذا النحو بالنسبة إلى مقاصد الشريعة، بعامة، ولمبدأ العلة بوجه خاص، وذلك، بداهة، في تقدير كل أولئك الذين

---

(97) السابق ص 2.

(98) السابق ص 12.

(99) ر. أرنالديز Grammaire, p. 32.

(100) المقدمة ص 13-14.

(101) ابن حزم ص 201.

اعتبرناهم إصلاحيين؛ وفي هذه المجموعة نذكر بطبيعة الحال مدرسة المنار والشيخ الطاهر بن عاشور الذي كان من بين العلماء التونسيين الشبان الذين استقبلوا الشيخ محمد عبده، عند زيارته الثانية التي قام بها لحاضرتهم في أوائل هذا القرن؛ ونعد منهم أخيراً الفقيه الشيخ محمد أبو زهرة، وهو مؤلف كتاب في غاية الأهمية عن ابن حزم؛ وهو يرى أن مشكلة التعليل هي أنسب مقياس لتمييز المذاهب الشرعية، بعضها من بعض؛ وهو يقول في تفسير ذلك: «إن فيصل التفرقة بين المنهاجين هو تعليل النصوص، فالذين ضيقوا سبل الاستنباط منعوا تعليل النصوص فنفوا القياس ونفوا الاستحسان والمصالح المرسلة والذرائع».

وانطلاقاً من هنا يستخلص النتائج التي تفرض نفسها؛ فهو يؤكد دون مواربة «أن الفقه الإسلامي ما كان ليتسع أفقه وليعالج مشاكل الناس ويخرج بتلك القواعد الفقهية التي تجمع متفرق المسائل، لولا تعليل النصوص والربط بين الفروع المختلفة بروابط جامعة، من علل مستنبطة من النصوص عامة، أو بعلة خاصة من نص خاص؛ فإن التعليل هو الذي فتح عين الفقه، بل إن التعليل هو الفقه أو هو لباب الفقه، وإن التعليل كما قلنا ليس الغرض منه إلا أن نعرف مقاصد الشارع الحكيم من النصوص»[102].

الطاهر بن عاشور:

أما الشيخ ابن عاشور فقد أتيح لنا، ونحن نبين أصالة (الموافقات) للشاطبي وأهميتها، أن نبرز تحمسه الشديد، لا بالنسبة إلى إبراز نظرية إمامه المفضل فحسب، بل كذلك من أجل استبداله بعلم أصول الفقه علم مقاصد الشريعة؛ ويذكر المؤلف أن كتابه ليس مجرد تفصيل وبيان ولا هو موجز مختصر، ولكنه محاولة استلهمت كثيراً من الشاطبي، مع مزيد من

(102) أبو زهرة، ابن حزم ص 409.

الجهد في التوضيح والإيجاز معاً؛ ذلك أنه لما كان قد تخلص من الدراسات الأولى المطولة، ذات الطابع الشرعي الفلسفي، فقد حصر نفسه في نطاق الفقه المحض، وسلك خطة ثلاثية أيسر من خطة نموذجه.

والخطة الأولى تعالج المنهج العقلي والنقلي لإثبات صواب نظرية المقاصد، وتحدد حاجة كل فقيه في أن يعرف هذه النظرية، والوسائل الكفيلة بمساعدته على أن يضع لها أقوم الأسس وأقواها، ويعرض أخيراً لأقسامها المختلفة. وتعالج الخطة الثانية المقاصد العامة للتشريع، وتعالج الثالثة المقاصد الخاصة ببعض أقسام المعاملات، وهذه المقاصد تكون الجزء الخاص بفقه المعاملات.

إن من العسير أن نقرر أن كتاب الشيخ الطاهر بن عاشور قد لاقى نجاحاً ما؛ فالمؤلف نفسه يعلن أنه ليس على كل مكلف بالضرورة أن يعرف مقاصد الشريعة؛ والواقع أن هذه المقاصد ينبغي أن ينظر إليها على أنها نوع جد دقيق من المعارف الإنسانية، لا يستطيع العلماء أن يستوعبوه إلا على نحو متفاوت، نظراً إلى تفاوت درجات إعدادهم[103].

وقد نجد كذلك أن هؤلاء العلماء الذين يتميزون بذكاء دقيق وباهر يفضلون أن يرجعوا مباشرة إلى المنبع الغزير بلا حدود، الذي يتيسر الحصول عليه في ثلاث طبعات واحدة تونسية، واثنتان مصريتان، أقدمهما فيها كثير من الثقة والقبول، بفضل ما بذل فيها من عمل أشرنا إليه في مواضع مختلفة. ومع ذلك يتحدث الأستاذ سعيد الأفغاني، المؤلف السوري المعاصر، عن دراسة الشيخ التونسي باعتبارها كتاباً نفيساً ونافعاً في الأصول، ويرى فيه «خطوة سديدة نحو إنشاء علم في (أصول الأصول) في الفقه»[104].

(103) المقاصد ص 14.

(104) الملخص ـ المقدمة ص 7، وهامش 3.

مدرسة المنار:

أما مدرسة المنار فإن الشيخ محمد عبده هو أستاذها الكبير الملهم لتفسيرها القرآني، والذي كان له الفضل الأخص في أن يجذب إلى (الموافقات) اهتمام الفقهاء أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ومن المؤكد أنهم لم يكونوا يعرفون شيئاً عن وجود هذا الكتاب الذي لم يكن موجوداً منه سوى بعض المخطوطات التي ظلت مطمورة أو محفوظة بحرص شديد في بعض المكتبات المغربية[105]. وللشيخ رشيد رضا ـ وهو أهم تلاميذ الشيخ محمد عبده، وهو الذي اضطلع بتحرير هذا التفسير ـ بعض الملاحظات البالغة الإفادة عن المقاصد، ويبدو أنها من محض اجتهاده إذ إنه يصدرها بعبارة (أقول). وهو يبدأ أولاً بإعطاء لمحة سريعة مقتبسة عن الطوفي، وهو اسم سبق أن ذكرناه في هذه الدراسة عدة مرات؛ ثم يلاحظ بعد ذلك أن الدراسة الكاملة التي خصصها هذا الفقيه لمشكلة (المصالح) إنما تنطلق من تفسيره للحديث «لا ضرر ولا ضرار»، فيصف وصفاً سريعاً الطريقة التي عالج بها الطوفي «الظاهرية الجامدين» المعارضين لمبدأ التعليل، ويلخص أخيراً نظريته على نحو قريب مما فعلنا، اعتماداً على مصادر أخرى[106].

أما الشاطبي فيبدو أن الشيخ رشيد رضا لم يقدر بخاصة كتابه (الموافقات) حق قدره ـ وعلى الأقل حيث كان من المتوقع أن يذكره ـ وقد قدمت نظريته في (التفسير)، ولكن من خلال عشر حالات مستقاة من

---

(105) أنظر إشارات إليها في مقدمة الشيخ عبد الله دراز لهذا الكتاب ص 12.

(106) أنظر ما سبق، وقد كان مصدرنا هو صبحي محمصاني في كتابه (فلسفة التشريع)، وهو كتاب لاحق للجزء التاسع من المنار والجزء السابع من التفسير اللذين اهتما بفقيهنا الطوفي (وعلى التوالي ص 745 - 770 وص 194 - 198)، واستكمل ترجمة هذا الفقيه، ومغزى مؤلفه من فصل هنري لاووست.

Le hanbalisme, pp. 62-63.

(الاعتصام)، وهو كتاب آخر للشاطبي، سبق أن ذكرناه، مقتصر على تفنيد البدع؛ واختيار مؤلف المنار لا يعطي سوى فكرة متضائلة عن النظريات المختلفة التي سبق أن عرضناها، وهو مع ذلك يسمح للمؤلف أن ينبه إلى أن من بين الأمثلة التي سيقت على أنها صحيحة على أساس المصالح المرسلة فقط عدداً يجد أسسه في القرآن والسنّة والقياس؛ وقد كان هذا، في جملته، احتجاجاً، على طريقة ابن حزم والظاهرية بصفة عامة، إذا ما استثنينا القياس الذي نعلم أنهم لا يسلمون به أبداً.

بيد أن أهم ما يشد انتباهنا الموقف الشخصي الذي وقفه الشيخ رشيد رضا في هذه المشكلة قال: «والحق الجلي الظاهر أن مسائل المعاملات التي يرجع فيها إلى الحكام، من قضائية وسياسية وحربية، ترجع كلها إلى الأصل الذي بينه حديث «لا ضرر ولا ضرار» - بالتبع لآيات رفع المضارة في الإرث والزوجية - أي رفع الضرر الفردي والمشترك، ومنه أخذت قاعدة دفع المفاسد وحفظ المصالح، مع مراعاة ما علم من نصوص الشارع ومقاصده».

ثم يذكر التحفظات التي أبداها أكثر علماء الأمة «الذين فروا من تقرير هذا الأصل تقريراً صريحاً، مع اعتبارهم كلهم له، خوفاً من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة لاتباع أهوائهم، وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم؛ فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص، ولو بضرب من الأقيسة الخفية؛ فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العلة في القياس». ثم يمتدح الطريقة المثلى لحفظ الحق وإقامة ميزان العدل، وهي رفع قواعد الحكم على الأساس الذي شرعه الله للمسلمين بقوله: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، وقوله: ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾[107].

(107) تفسير المنار جـ 7 ص 197 - 198، والآيتان: الشورى / 38، والنساء/ 59.

ومن المفيد أن نلتقط بعض الأمثلة من التفسير، من هنا وهناك، وهي تصور تطبيق هذه السياسة المتوازنة القائمة على أساس المصالح من ناحية، وعلى مشاورة أولي الأمر، ديناً ودنيا، من ناحية أخرى. ومن ذلك على الأخص حالة القرض بفائدة بسيطة، وقد تناقش فيها المؤلف مع مجموعة من المثقفين المصريين في سبيل إنشاء بنك إسلامي[108]. وقد نجد أيضاً بقلم الشيخ محمد عبده بخاصة، وعلى نطاق واسع، بعض الملاحظات التي تنبثق عن أخلاقية إسلامية شاملة؛ حتى إذا وصل إلى مقارنة حالة المرأة المسلمة بحالة المرأة الأوروبية وجدناه يعلن أنه على حين أن المرأة المسلمة تعيش في وضع متماسك مراد من الشارع، فإن المرأة الأوروبية تعاني من وضع غير متعادل، غير متساوي الزوايا في التقدم، لأنه مفروض نتيجة ملابسات حضارة صناعية عاشتها أوروبا في القرن التاسع عشر، بدلاً من أن يستلهم من فهم عـام ومتكافىء للمساواة في المسيحية[109]؛ وتلكم هي مشكلة الفرق بين القانون الشرعي الذي يفترض كماله من كل ناحية، وبين القانون الوضعي الذي يلزم إصلاحه حسب المكان والزمان.

علال الفاسي:

بيد أن هناك كتاباً سوف نتوقف أمامه للحظات، كتبه منذ سبع سنوات الأستاذ علال الفاسي، الزعيم الإصلاحي لحزب الاستقلال المغربي، وهو قائم على أساس سياسي - ديني، والكتاب بعنوان (دفاع عن الشريعة)، وهو كتاب في الجدل والدفاع، يضعه مؤلفه قصداً، ومن أول لحظة، تحت شعار (مقاصد الشريعة)؛ ولهذا الكتاب من النفع بقدر ما أتيح لنا أن نرى حتى الآن هذا النوع يتنامى في الكتابات الشرعية الحديثة، منهجياً في المستوى النظري فحسب، أو متفرقاً على المستوى العملي. ولما كـان

(108) السابق جـ 4 ص 128 - 130.

(109) السابق جـ 2 ص 375 - 376.

الكتاب متصلاً برجل نظري وعملي في آنٍ واحد فإن (موافقات) الشاطبي، التي تذكر في مواقع كثيرة، هي التي تهيمن على بحثه الفقهي ـ الديني للمغرب الأقصى بعد الاستقلال، ومن ثم مجموع العالم الإسلامي الحديث.

فهمه للاجتهاد:

المشكلة المحورية التي أبرزها بدقة هي مشكلة (الاجتهاد) في غيبة النص؛ ويذكر المؤلف هنا «ميزة عظيمة في الشريعة الإسلامية وهي أنها لا تعتمد في شيء من الأحكام التي تقع باسمها على غير الشريعة نفسها». ومثال ذلك أننا في غيبة نص جلي، أو سابقة موضحة، لا نلجأ مطلقاً إلى ضمير الملك، كما يفعل الإنجليز، ولا إلى مفاهيم العدالة أو الإنصاف أو القانون الطبيعي، على نمط اللاتينيين اليوم والرومان بالأمس والإغريق الغابرين.

إننا على العكس نبحث عن مقاصد الشريعة، ونرجع إلى السياسة الشرعية للبحث عن طريق التفكير والنظر في الأحكام، وعن الوسائل التي تكفل إلحاق الأشباه بالنظائر. وهنا ـ كما يؤكد المؤلف ـ لانعدم أبداً «وجه الحق الذي يريده الله». إن كل محاولة تستهدف تأويل الأدلة العقلية الإسلامية على أنها نوع من القانون الطبيعي، أو من قانون العدل والإنصاف، تعتبر في نظر المؤلف طريقة لتحريف الشريعة بوضوح نحو نظريات وطرق غريبة عنها. والحق ـ كما يقول ـ أن الشريعة واضحة، وهي لا يمكن أن تحتمل غموض هذه النظريات، ولا غموض ذلك القانون الآخر، بل ولا غموض ضمير الملك؛ فليس هنا سوى الظن المحض المعتمد فقط على ما يراه الناس مجرد فهم للأمور، ولكنه في الواقع لا يقدم أي ضمان أو دليل[110].

---

(110) دفاع ص 116 - 117.

ويبدو أن الفقيه المغربي يرى عكس ما يرى صبحي محمصاني[111]؛ إنه لا يذكره، ولكنه يشير إليه فقط على أنه «أحد الكتاب المعاصرين»، وهو يؤكد أنه لا مجال لأن نعتبر من (الأدلة الخارجية) الطرق القائمة على المقاصد كالقياس والمصالح المرسلة والسياسة الشرعية. وما دامت هذه المقاصد ترجع إلى القرآن والسنّة، وما دام الدليل العقلي يعتمد على التشابه واستنباط العلة أو اعتبار المصلحة ـ في حالات نحن متأكدون من أنه لم يرد بشأنها نص فنسخ أو أهمل ـ فإنها كلها متكاملة في بناء الصرح التشريعي الديني[112].

وإن المؤلف ليستحضر تلك المخاوف التي راودت الشيخ رشيد رضا والتي تعبر عن الخوف من استغلال هذه الطرق بوساطة السلطة لغايات شخصية؛ فهو يبادر إلى القول بأن الأحكام الفقهية القائمة على هذه الطرق لا يمكن أن تعد ابتكارات جديدة، ولكن الجديد فقط هو اكتشافها أو تطبيقها. ثم نجده من ناحية أخرى يشبه مؤسس (المنار) فيقول بأن الحكومة الديموقراطية التي تجعل من الشورى نظاماً ترفع الشريعة إلى مستواه الناس بالضرورة، بدلاً من أن تنزل هي إلى مستواهم أسفل، هذه الحكومة إنما تعمل ليصبح المسلمون قادرين على الاهتمام بالقضايا العامة، وأن يصدروا فيها آراء ويراقبوا السلطة التنفيذية وسلوكها في تطبيق الشريعة وتنفيذ أحكامها[113].

وحين يتكلم عن بلده يؤكد أن المغرب الأقصى هو البلد المثالي لتطبيق الشريعة الإسلامية؛ وذلك أنها «بالنسبة للمغرب امتزجت بكيانه وانبثقت من إيمانه بأنها وحي من الله من جهة، ومن تبنيها لكثير من أعرافه وتقاليده التي لم يرَ الإسلام فيها ما يختلف عن مقاصده وأصبحت تمثل

(111) فلسفة التشريع / الفصل الرابع ص 197 - 260.
(112) دفاع ص 116.
(113) السابق ص 106 - 112.

فكراً مغربياً صميماً. وهي في مظهرها المالكي تمثل مدرسة خاصة فيها من الاختيارات والاستحسانات واعتماد المصلحة ما يجعلها قابلة لأن تثبت وتستمر»[114]. والمغرب وقد زود بهذه الفطرة الشرعية ينبغي أن يستخدمها مقياساً لقبول الاستعارات من الغرب أو رفضها من ناحية، ومن ناحية أخرى للحكم على تناسب وفائدة كل تطور؛ ويشرح ذلك بقوله: والواقع أننا لو أعطينا لهذا التطور معنى التغير فقد تشتمل على الرقي والنزول في وقت واحد، ومن ثم التقدم والمسخ، ويصبح من اللازم على هذا أن ننظر إلى عقيدة المجتمع على أنها مقياس للتحول الواقع، فنحكم بذلك فيما إذا كنا أمام انحراف يقود إلى المسخ أو حركة على خط مستقيم تدفع إلى التقدم. ولما كان التطور محكوماً بالشريعة، قبولاً ورفضاً، فإن العكس يصبح مستحيلاً بداهة، أي إن الشريعة لا يمكن أن تكون في أي حال محكومة من خلال منظور التطور ولا أن تكون موضوعاً لاختياره[115].

اعتباره المقاصد:

والإطار الشرعي الذي يتصوره علال الفاسي إطار متعادل على أوسع نطاق، مثله في ذلك مثل نظيره الذي تخيله الشاطبي؛ فمبدأ إثبات الشريعة واضح مقرر، ولكن اعتبار المقاصد قد أبرز فيه بصورة جلية، والقدر الذي يشتمل عليه هذا العامل الأخير من الذاتية قد خفف قصداً باستخدام كل أنواع القواعد والأصول الجبرية والمقيدة؛ ونحن لم نثر مع فقيهنا المغربي حتى الآن سوى الجانب المقيد؛ ولسوف نرى أن الإطار على الطرف الآخر يشتمل على عنصرين ذوي قيمة؛ فابتداء إذا كان الفقه الوضعي الأوروبي يجعل الأخلاق خارج نظامه، حتى إنه ليبدو - فيما نرى - غير إنساني في نظر ناقديه خاصّة من بين رجال الدّين مهما كان مشربهم، فإن الشرع يظل من ناحيته موصولاً بالأخلاق وصلاً عميقاً. والفاسي، وهو

(114) السابق ص 27.

(115) المرجع السابق ص 147 - 148.

يذكر الشاطبي، يلقي الضوء على الأهمية الكبيرة التي تعلقها الشريعة على فكرة (الحرج)، ويحدد الهدفين اللذين يتوخاهما الشرع حين يمنح هذه النعـمة، أي حين يغذي وجدان المسلمين بمشاعر الأمن حتى لا يتوقفوا وسط الطريق، خوفاً أو نفوراً، وبحيث لا يحسون أنهم أدنى من مستوى التكليف الديني. ويختم المؤلف حديثه بأن إحدى السمات المميزة للشريعة هي أنها لا تقنع بأن تأمر باتباع أوامرها، بل تساعد معتنقيها على أن يقتنعوا مقدماً بصواب هذه الأوامر؛ ويترتب على هذا أنهم يتقون بهـا ويتصورون أنهم ليسوا غرباء عنها، بسبب كونها وحياً، وإنما هي متاعهم هـم وقد كانت لمصلحتهم. وحتى لو أن مبدأ العلة في الجانب المعقول الأصل لم يبد لنا واضحاً، فإن معنى ذلك ببساطة أن عقلنا لا يزال عاجزاً، وأن أناساً غيرنا قد يرونه أكثر وضوحاً[116].

تطور الشريعة؟

ثم إن هذه الشريعة، مع كونها نظاماً منسجماً، تاماً، وتنزيلاً كاملاً في معناه، شاملاً في مضمونه، عظيماً في صداه، مبرأ من كل نقص، هذه الشريعة تفتح بنفسها لنفسها طريق النمو في الزمان، لا بالنسبة إلى الأصول الجوهرية قطعاً، بل بالنسبة إلى الفروع[117]. وهنا يتدخل الفقه الذي يرى المؤلف أنه ينطوي على سمة مميزة، هي القدرة على مسايـرة مختلف الأوضاع والأزمان، أي إنه يقبل التطور تبعاً لمظاهر الحياة المختلفة؛ لكنه، بـاعتباره تلميـذاً كفؤاً من تلاميـذ الشاطبي، يبـادر إلى القول بـأن هذه المقتضيات الجديدة التي يفرضها التغير قد كانت تجد في الشريعة الحكم المناسب لو كانت قد حدثت من قبل[118].

---

(116) السابق ص 84 - 91.

(117) السابق ص 76، والمؤلف ـ وهو يصدر عن فكرة الإمام محمد عبده (تفسير جـ4 ص 128 - 130) ـ يرى أن الشريعة أبدية، لا تقبل زيادة ولا نقصاً، وهي مستقلة عن إرادة الأمير.

(118) دفاع ص 105.

وغني عن البيان أن نذكر أن فقيهنا المغربي يظل هنا متأخراً عن عدد كبير من نظرائه الشرقيين، مثل السنهوري الذي يؤكد بكل قوة أن القرآن والسنّة، مع كونهما المصدرين العلويين للفقـه ، أي إنهما يشتملان في أكثر الحالات على أصول عامة ترسم له اتجاهاته، فإنهما لا يختلطان لذلك مع هذا الفقـه الذي هو من عمل الفقهاء؛ وما قرره الفقهاء، بتواضعهم، على أنهم قد استخرجوه من المصدرين بوساطة الطرق التقليدية للاستنبـاط هو بكل بساطة فقه محض أبدعوه. وهناك مؤلفون معاصرون آخرون يذهبون إلى حد الكلام عن صناعة فقهية يجب دراستها من الناحية التاريخية لإبراز التفاعل بين تفكير الأسلاف وواقعهم، وهو التفاعل الذي كانت ثمرته هذا الفقه[119].

ولقد عالج الفاسي مشكلة الاختلاف الشرعي في إطار حرصه على أن يجعل من الفقه أداة في غاية المرونة، تستجيب للحاجات التي تنشأ في الناس، عبر الزمان والمكان، مع الإصرار على ألا يغير هذا التطور شيئاً من أصول الشريعة وألا يمس مطلقاً حجية مصادرها وألا يؤثر في قدسية هذه المصادر[120]. وذلك مفهوم قديم في جملته وهو يسـاير النظرية العـامة للتغيرات الطارئة في الأحكام، تبعاً لتغير الأزمنة، وهي التي قدمها صبحي محمصاني وعبد الوهاب خلاف[120م]. وهو يقترب كثيراً من «فهرس العمل القضـائي» الذي سجلت سماته الخاصة بالمذهب المالكي المغربي في «العصر الـوسيط في مؤلفات معروفة، حديثة نسبياً، تحمل عناوين مثل La Pratique Générale و La Pratique de Fès . . . إلخ»[121] أي العمل العام ـ العمل الفاسي.

---

(119) فتحي عثمان ، الفكر الإسلامي والتطور ص 24 - 25 من المقدمة، و107 من الكتاب بالنسبة إلى فكرة محمد أسد في دراسته عن الدولة الإسلامية.

(120) دفاع ص 119. (120 م) انظر على الأخص فلسفة ص 200-219 والفكر ص 32-33.

(121) Esquisse, P. 54.

إن هذا المفهوم يتميز قليلاً عن مفهوم أولئك وهؤلاء، ولا ريب أنه يتماثل مع «القضاء المالكي المتأخر في المغرب الذي يعتني، أكثر من المذاهب الأخرى، بظروف الواقع ولا يغير لذلك ولأي اعتبار النظرية الشرعية المثالية»، على ما ذكر ج. شاخت[122]. ولكنه مع ذلك يختلف عنها، بحيث إنه لا يسلم ولا يعترف «بأن الظروف السائدة» قد تسمح بإيقاف تطبيق النظرية المحضة ولو مؤقتاً؛ فهو إذن يرفض المبدأ القائل بأن من الأفضل «أن نراقب التطبيق بقدر الإمكان من أن نتركه كلية، ثم نجعل عند الضرورة نوعاً من منطقة الحماية حول الشريعة»[123].

وهو يتميز كذلك عن مفهوم خلاف الذي يقرر أن الاختلافات بين المجتهدين إنما ترجع إلى تغيرات الأزمنة والأمكنة، ولكنها لا تعزى مطلقاً إلى اختلاف في الاستدلال[124]. والفاسي يرى أن الخلاف في الواقع قد يرجع السبب فيه إلى تعارض الأدلة الشرعية والاختلاف في الفهم، واعتبار جانب في المشكلة لم يعتبره فقيه آخر[125]. وعلى كل فإن الفقيه المغربي يعتبر أن هذه الاختلافات كانت تقدم بالأمس، كما تقدم اليوم، «إمكانية هائلة للتكيف مع ضرورات الحياة الحديثة»، تبعاً لتعبيري. لينان دي بلفون[126].

إن هذا التكييف للفقه مع الحياة الحديثة يفرض نفسه في عقل علال الفاسي بقدر ما يرى أنه لا يؤثر في الشخصية الإسلامية. فهذا الفقه يحمل طابع البشرية، ولكنه مع ذلك يظل المادة الوحيدة التي تربط المسلمين في كل عصر بالأفكار الأساسية التي تتناقلها أجيال المسلمين دائماً، منذ عصر النبوة حتى يوم الناس هذا. ويضيف أيضاً أنه الموضوع الذي تؤثر دراسته

(122) السابق.

(123) السابق.

(124) السابق ص 32.

(125) دفاع ص 118 - 119.

(126) ابن حزم ص 19.

وتطبيقه في أفكار الناس وسلوكهم وطريقتهم في تصور المستقبل. وإن الفقيه المغربي لينظر إلى المستقبل متفائلاً، شريطة أن تستمر دراسة الفقه وأن يظل العمل به؛ وهو لا يشك مطلقاً في أننا على وشك إيجاد مدارس فقهية حديثة، نابعة من المصادر الإسلامية، وهي تكفل استمرار الاجتهاد الشرعي[127].

أصالة الفقه:

ويؤكد المؤلف أنه إذا كان القانون الغربي، بل والقانون الروماني في شكله الراهن، قد تأثرا بالفقه الإسلامي عن طريق الأندلس وغيرها وبوساطة الشراح والمفسرين الإيطاليين، والأوروبيين عامة، فإن الفقه الإسلامي بعكس ذلك لم يتعرض لأي تأثير خارجي، روماني على الأخص؛ فالواقع أنه قد تشكل منذ عهد النبي ﷺ، حيث لم يكن هناك وجود لأي تأثير روماني أو غيره؛ وقد كان كذلك يتكون على مر الأيام، متغذياً بما يعرض من حالات، ومن ثم لا يمكن أن يكون إلا خالصاً من أية شائبة أجنبية. والبلد الوحيد الذي يمكن أن يكون قد تعرض لتأثير روماني، وهو سورية، لم يعرف في الواقع من رادة الفقه سوى الأوزاعي (773/157)، وهو في نظر الفاسي محدث، وليس صاحب رأي[128].

وانطلاقاً من هذا يقرر المؤلف أن الفقه يعبر بطريقة لا نظير لها عن الفكر الإسلامي الخالص، ويضمن بخاصة بقاء الفكر الإسلامي الأصيل، ويترجم عن عواطف المجتمع الإسلامي وأفكاره ونزعاته التلقائية. ولقد مست حركة ترجمة الأعمال الأجنبية إلى العربية في الماضي كل النظم، ما خلا الفقه. بل إنه حتى علم الكلام، وهو أقرب العلوم إلى مشكلات العقيدة الإسلامية، قد تعرض لتأثير الفلسفة القديمة، والمنطق بوجه

---

(127) دفاع ص 72.

(128) السابق ص 73 . وانظر عن الأوزاعي رأياً مناقضاً لهذا الرأي لدى شاخت في Esquisse, PP. 36 - 37.

خاص، لأن المسلمين رأوا فيه خير وسيلة للدفاع عن دينهم. وهكذا انتهى إلى أن وجد نفسه ينتقد إقبال (المتوفى عام 1938) والأفغاني (المتوفى عـام 1897) اللذين حاولا دون شك أن يستعيدا الفكر الإسلامي الصحيح، ولكنهما لم يقدما في الواقع إلا وجهاً واحداً، الأول بدراساته للتصوف، والثاني ببحوثـه في الفلسفة، ولم ينتبهـا إلى منبع الفكـر الحقيقي وهو الشريعة أي الفقه بما يحتوي عليه من مصادر ومقاصد وفروع[129].

ولقد جرى تقليد راسخ تماماً في تـراث الجدل والـدفاع الـديني الحديث بأن لا ينال الغربيون في نظر الإصلاحيين إلا حظاً قليلاً من التقدير بـل نادراً؛ فهم متهمون هنا بأنهم يهاجمون الفقه الإسلامـي ويعارضونه دون هوادة أو تحفظ، في جانبه المتصل بالمعاملات الاجتماعيـة وبالشؤون الجنائية، على حين أنهم أمسكوا عن ذلك فيما يتصل بالعقيدة والعبادات التي يحكمها الفقه[130]. وإنهم كذلك لمتهمون في شخص المغاربة الذين تعلموا في مدارسهم. وهكذا فإن القدامى من المسلمين قد امتدحوا لما قدموا من ترجمات لكتب أحضـروها فأخضعوها لنقدهم وبحثهم العقلي الذي أفادهم وأثرى فكرهم في المحل الأول. لقد امتدحوا بالقدر الذي ينهال فيه اللوم على مسلمي اليـوم لترجماتهم التي لم تكن إلا تقليداً رديئاً، من ناحية، والتي لم تعقب من ناحية أخرى سوى فقدان الشخصية الإسلامية الخاصة[131].

كذلك يهاجم الغربيون من خلال المسؤولين في الحكومات الإسلامية التي حلت محل المستعمرين في الدفاع عن الفكر الأجنبي المتمثل في القوانين المحدثة.

ويتساءل المؤلف في ثورة عارمة عما إذا كان المناضلون الأولون قد

---

(129) السابق ص 149 - 150 (وانظر أيضاً H. A. R. Gibb في فقرات من كتابه) و ص 71.

(130) السابق ص 71 - 72.

(131) السابق ص 65.

-نطر ببال أحد منهم أن القانون الذي وضعه الفرنسيون لمقاصد استعمارية سوف يهيمن يوماً على النشاط الإسلامي جميعه في المغرب[132]. ولا يرى علال الفاسي في هذا إلا أمارة على وجود فجوة بين المسلمين أنفسهم. إنهم، وعلى الأقل غالبيتهم، متعلقون بانتسابهم إلى الإسلام فخورون بتراثه وبحضارته، وهو ما يدل على جوهرهم الصميم؛ هذا من ناحية، وهم من ناحية أخرى، يقاومون أي رجوع إلى الإسلام ويتشبثون بتشريع المستعمر وبلغته وتفكيره[133].

(132) السابق ص 4 - 5.

(133) السابق ص 4.

خَاتِمَة

لقد حاولنا ـ خلال هذا العمل الذي قام على تحليل أسس الشريعة الإسلامية، وكلما بدا لنا المشروع ممكناً ومفيداً ـ أن نستخرج الخطوط العريضة للبحوث التي كتبت في كل مسألة جوهرية؛ وقد صنعنا ذلك على مستوى الفقرة والقسم والفصل، وباعتباره خطوة انتقالية في الدراسة.

وفي هذه الخاتمة العامة والتي يجب أن تكون سريعة وإلا تحولت حتماً إلى إعادة غير مجدية لما سبق عرضه، نحرص مع ذلك على القول بأننا قد حاولنا أن نبرز جانبين جوهريين فيما بدا لنا؛ وهما في رأينا يجب أن يطبعا كل دراسة في أصول الفقه، بل كل بحث في الفكر الإسلامي بوجه عام.

الجانب الأول يتصل بالشكل؛ فهو يرجع إلى الطبيعة الجدلية للدراسات العلمية في القرون الوسطى الإسلامية؛ فهي تراث شفوي أساساً، وهو ينشأ من منبع حي، إن صح القول، كما أنه يتصل بالمشكلات التي تهم العلماء، بقدر ما تهم المسؤولين عن شؤون الناس العامة. ولقد كان المتخصصون يتناقشون فيها غالباً بمشهد من السلطة السياسية، كما كانت الحال على وجه التحديد في المناظرات التي خاضها الباجي وابن حزم بمشهد من والي جزيرة ميورقة.

وإذا كان هذا الجانب قد اختفى في أيامنا هذه قليلاً، ليأخذ طابعاً

مدوناً، ومن ثم يصبح أقل انفعالاً وأكثر هدوءاً، فليس الأمر على هذا النحو بالنسبة إلى الجانب الثاني المميز الذي يتصل بالجوهر؛ ولسنا نحتاج إلى شاهد سوى هذا الحوار الذي نشب في بداية الصيف الماضي في المملكة العربية السعودية حول مقاصد الشريعة؛ ولقد شارك فيه الأستاذ هنري لاووست ونقل إلينا خبره.

وعلى أية حال، فقد طرحت، منذ بداية هذا القرن، بل منذ منتصف القرن الماضي، مشكلات تأويل الشريعة في نفس هذه الصورة؛ وما علينا إلا أن ننظر إلى أولئك الإصلاحيين الذين تناولناهم في الفصل الأخير من هذا الكتاب، والذين ينتمون ـ كما رأينا ـ إلى الشرق أو إلى الغرب الإسلامي على السواء.

بيد أن هؤلاء الإصلاحيين ـ والحق يقال ـ فضلاً عن تلاميذهم الذين ما زال بعضهم حياً ـ يتحدثون بطريقة تتفاوت في الغموض عن هذه الفكرة الرئيسية عن المصالح وعن مقاصد الشريعة؛ وهم في كل حال لا يذهبون أبداً إلى النهاية المنطقية لتعليلهم، ولا يستخرجون غالباً النتائج التي يبدو أنها تفرض نفسها.

وإنا لنرجو بهذه الصفحات ـ التي نؤمل أنها سوف تكون محل اهتمام، على الرغم من ظاهرها الفني المتخم، بل والذي قد يكون منفراً ـ أن نستطيع الخروج من هذا الغموض، وأن نتيح للآخرين سوانا أن يشارفوا هذه الفكرة من زاوية أكثر علمية وأكثر فنية، تبعاً لمفهوم يأخذ في اعتباره الملابسات التاريخية، بصورة كافية، وبروح قادرة على تخليص الأصل من الفرع. وعلى كل حال إن مما يدخل في مشروعاتنا القريبة أن نخصص مجموعة من الدراسات النوعية لهذه المشكلات المتصلة بغاية الشريعة، ومن أهمها وأكثرها جوهرية الدراسة المخصصة للشاطبي بلا ريب.

ويبدو أن ج. شناخت كان على حق كامل عندما قال بأن الشريعة

الإسلامية هي «خلاصة الفكر الإسلامي، والمظهر الأكثر تمثيلاً لطريقة الحياة الإسلامية، وهي لب الإسلام نفسه»، وأن هذه الشريعة بالنسبة إلى الجزء الأكبر من المسلمين «كانت دائماً، وما زالت، أكثر أهمية من العقيدة»[1]؛ ولقد تفهم في هذه الحالة لماذا كان هذا العنصر الأخير من التراث الإسلامي أقل إثارة للمشكلات أمام الضمير الإسلامي، فيما يبذل من جهد في التكيف مع متطلبات الحضارة الحديثة. والحق أن الإيمان، بحكم مفهومه المجرد أساساً، وبحكم تحديده الذي نجده محسوساً، معاشاً باستمرار، قابلاً لإعادة التفكير، يقدم إطاراً للتطور أقل ضيقاً وأدنى شكلية؛ ولكن الشريعة تتمسك بالشكل على نحو دقيق وإلا انتفى وجودها؛ وهي لا تملك إلا أن تسير في إطار من التحديد الصارم والضبط الدقيق، مخافة أن تنقض نفسها. وهكذا ندرك لماذا «يبقى الفقه الإسلامي في زماننا عنصراً حاسماً في الصراع الذي تخوضه داخل العالم الإسلامي كل من السلفية والعصرية، في صدامها مع المفاهيم الغربية»[2].

لقد مضى حتى الآن عشرون عاماً منذ كتب عالم الإسلاميات المستشرق الكبير تلك السطور؛ وما زالت تبدو تصويراً للواقع؛ ولا ريب أن الصراع كان حاداً بين القبيلين؛ وإنا لنقدم في بحثنا أكثر من مثال عليه، وأكثرها وضوحاً فيما نرى ما يختص بإنشاء مؤسسات مصرفية من النموذج الغربي في بلدان العالم الإسلامي. بيد أن الصراع سيكون طويلاً، وربما لا ينتهي أبداً طالما أنه ينحصر في مجال الفروع، أو حتى في مجال الأصول في صياغتها الأولى. ومع ذلك إن علم المقاصد ـ كما سبق بيانه أكثر من مرة ـ يساعد دون ريب في تحسين طرق طرح المشكلات وإيجاد الحلول الأكثر ملاءمة لها.

والفقه ـ كما نعلم ـ ينبع من مفهومين متناقضين تمام التناقض؛

(1) Esquisse, p. 9.

(2) أنظر البيان السابق.

أحدهما الإقرار الشرعي والمشروع بالأمر الواقع؛ وهذا يعني إجمالاً قبول الفقه للواقع، والتشريع للعرف الذي يكتسب (حق المواطنة) فيصبح جزءاً من الشريعة، كما يعني أولوية السوابق على الفقه الموضوع، وارتفاع القضاء إلى مستوى العقيدة التشريعية. ومما هو جدير بالملاحظة أنه إذا كان الفقه القديم قد تسامح بالنسبة إلى هذا المفهوم تحت عنوان ما أطلق عليه بعضهم «المصادر الخارجية للشريعة»، فإن الفقه الحديث، وهو الذي انفصل عن عناصر إلهامه الأصيلة الصحيحة بسبب قرون من الخمود والتخدر، يبدو في صورة محافظة وجامدة، بشكل واضح.

والمفهوم الثاني للفقه ـ حسبما يقصد به في العصر الحديث على الأقل، وهو المفهوم الذي يسلم به على نطاق واسع الإصلاحيون المعاصرون ـ أن يكون عنصراً محركاً يساعد على التعجيل بالتطور المنشود، أو إيقاف تطور آخر تتوهم فيه الخطورة، وذلك كأن نتصور أنه يكفي سن قانون لخلق واقع مرغوب، أو اختراع دال ليكون لنا منه مدلول في متناول اليد!!

وفي بعض أوساط الطبقة المتوسطة (البرجوازية) المثقفة، ذات الولاء السلفي بالطبع ـ في مجتمعنا الإسلامي المعاصر ـ نجد أنهم يؤملون أن يفرضوا الشريعة الإسلامية وهي التي تمثل بالنسبة إليهم، إبان نشأتها ومراحلها الأولى، (عصراً ذهبياً) عسى أن يعود بهذا كل ما تصوروه في ذلكم العصر من غنى وإبداع، بل ومعجزة ذلكم العصر. وتلك نظرة شرعية تنبثق عن فهم معين للتاريخ مشكوك فيه.

ولو أن الفقيه الإصلاحي يستطيع أن يكون أيضاً مؤرخاً ذا حكم نقدي سليم فسوف ينظر بدون شك إلى الفقه وأصوله والغاية منه بعينين جديدتين تماماً.

ثم إن هدم الفقه الإسلامي واستبدال فقه آخر به، يستورد من الغرب، لا يحل المشكلة مطلقاً؛ وهو يمسخ المجتمع الإسلامي، دون أن

يرتفع به - مع ذلك - إلى مستوى المجتمع الغربي؛ وفضلاً عن ذلك فإن الهدم أمر سهل، ومن حقنا أن نتساءل عما إذا كان مؤلفو هذه النشرات اللينينية - الماركسية، والذين تزدحم بهم وبنشراتهم أسواق بعض العواصم العربية - الإسلامية، قد أعدوا أنفسهم حقيقة لعمل علمي صادق.

إن التشبث بتطبيق الفقه كما هو أمر خطير، جد خطير ولا ريب؛ فالفقه - كما رأينا - يجب أن يتولى معالجة واقع قائم، لا أن يحاول فرض واقع آخر باسم قواعد وأصول ترجع إلى ألف ونصف ألف من السنين في أهمها على الأقل.

وإن البحث في أصول الفقه، لا عن جانب المبادىء والقواعد الأساسية فحسب، ولكن كذلك عن جانب الفلسفة التي تسمح بأن نذهب إلى ما وراء الأشياء لإدراك علتها وغايتها، ذلكم هو ما يبدو لنا أنه ينبع من مفهوم خصب وصحيح؛ وهو جدير بأن يكشف عن آفاق ذات أهمية كبرى.

فهارس الكتاب

ـ تشتمل هذه الفهارس على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأبيات الشعرية وكذلك أسماء الأعلام والكتب والأماكن. فهي إذن لا تحيل على المصطلحات الفنية الواردة في الكتاب والمتعلقة بأصول الفقه وبالجدل فيها، وذلك لكثرتها. وهي كذلك لا ترجع إلى الأعلام المشهورين والواردة أسماؤهم أو صفاتهم في كل صفحة تقريباً من الكتاب وأكثر من مرة أحياناً؛ فلا تقف فيها على: ـ فقهاء ـ علماء ـ محمد ـ العرب ـ ابن حزم ـ الظاهري ـ الباجي ـ المالكي ـ المالكية.

ـ وقد اقتصرنا فيها على ما ورد بمتن الكتاب، فلا نحيل القارىء على البيانات أسفل الصفحات وعلى ما ورد بها من الكلمات الجديرة بالفهرسة، وذلك لقلة فائدتها في حد ذاتها ثم رغبة منا في تيسير العمل المطبعي. وعلى هذا الاعتبار لم نهتم بالأعلام الواردة بقائمة المصادر والمراجع، سواء منها العربية أو الأجنبية.

ـ ولما صنّفنا الكلمات المفهرسة لم نأخذ بعين الاعتبار كلمات: أبو ـ ابن. أما أداة التعريف أل فلم نعتبرها مطلقاً.

ـ وتجدر الإشارة إلى أن الأصل الفرنسي من هذا الكتاب قد خلا من كل هذه الفهارس، وذلك لأسباب فنية مطبعية حالت دون إلحاقها به. فهي إذن من صنعنا خصصنا بها هذا النص المترجم. ونأمل أن نلحقها بالنص الفرنسي في طبعة قادمة، إن شاء الله!

المؤلف

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الأشعار

فهرس الأعلام

فهرس الكتب

فهرس الأماكن

المراجع العربية

ابن الحسن النباهي:

ـ تاريخ قضاة الأندلس ـ طبعة ليفي بروفنسال ـ القاهرة 1948.

ابن الأبار: أنظر محمد بن الأبار.

ابن بسام: أنظر علي بن بسام.

ابن بشكوال: أنظر أبو القاسم خلف بن بشكوال.

ابن حجر العسقلاني:

ـ الإصابة في تمييز الصحابة ـ كلكتا (1856/1854) ـ أحد عشر مجلداً.

ـ لسان الميزان ـ طبعة حيدر أباد (1331/1329) ـ سبعة مجلدات.

ابن حزم:

ـ الأخلاق والسير ـ طبعة ندى توميش، مع مدخل وترجمة فرنسية ومعجم وفهرس المواد ـ بيروت 1961.

ـ الفِصَل في الملل والأهواء والنحل ـ القاهرة (1317-1321) ـ مجلدان.

ـ الإحكام في أصول الأحكام ـ القاهرة 1345-1347 ـ ثمانية أجزاء في مجلدين.

ـ الإعراب عن الحيرة والالتباس ـ مخطوط خاص لأسرة ابن عاشور في تونس المرسى. ومخطوط مكتبة شستر بيتي بإيرلندا، رقم 3482. وقد حصلنا على الأول بفضل المرحوم الفاضل بن عاشور وعلى ميكروفلم للثاني من مكتبة الدكتور إحسان عباس، وقد ذكرنا الأول في إحالاتنا بكلمة إعراب 1، والثاني بإعراب 2. وقد شرعنا في تحقيق هذا النص.

ـ مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات ـ القاهرة 1357، وعلى هامشه نقض ابن تيمية.

ـ معجم فقه ابن حزم الظاهري جـ 1 و 2 ـ دمشق (1966/1385).

ـ المحلى في الفقه الظاهري ـ مدخل، جـ 1 القاهرة 1347.

ـ ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ـ طبعة سعيد الأفغاني ـ دمشق (1960/1379).
ـ رسالة في مسائل الأصول. مستلة من مدخل المحلى، كتبها جمال الدين القاسمي، طبعة القاهرة 1328 هـ.
ـ التقريب لحد المنطق، طبعة إحسان عباس ـ بيروت 1959. ثم 1983 ضمن الجزء الرابع من رسائل ابن حزم الأندلسي (ص 91 إلى 356).
ـ طوق الحمامة ـ طبعات كثيرة أحدثها وأنسبها طبعة ل. برشيه، مع ترجمة فرنسية وهوامش ـ الجزائر 1949.

ابن خلدون: أنظر عبد الرحمان بن خلدون.

ابن فرحون: أنظر برهان الدين إبراهيم بن فرحون.

أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي:

ـ الموافقات في أصول الشريعة ـ طبعة تونس 1302 هـ، وطبعة عبد الله دراز ـ القاهرة بدون تاريخ، وطبعة محيي الدين عبد الحميد ـ القاهرة 1969، والطبعات الثلاث أفضلها طبعة دراز ـ كل منها في أربعة مجلدات، تمثل الأجزاء الأربعة من المؤلف.

أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي:

ـ شرح اللمع. وهو كتاب الوصول إلى مسائل الأصول. وقد نشره كاملاً عبد المجيد تركي بالاعتماد على نسختي باريس واسطنبول في بيروت وفي مجلدين سنة 1988/1408.
ـ كتاب المعونة في الجدل ـ مخطوط في قوته رقم 1183. نشر بتحقيق عبد المجيد تركي في بيروت في 1988/1408.
ـ كتاب الوصول إلى مسائل الأصول ـ مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس رقم 786 نشر بالجزائر سنة 1979 بتحقيق عبد المجيد تركي. أنظر شرح اللمع للشيرازي.

أبو الحسين محمد البصري:

عالم معتزلي، توفي في بغداد عام (1044/436).
ـ كتاب المعتمد في أصول الفقه، ملحقاً به زيادات المعتمد، والقياس الشرعي، طبعة محققة بواسطة محمد حميد الله، بالاشتراك مع أحمد باكير وحسن حنفي، المعهد الفرنسي بدمشق ـ دمشق جـ 1 (1964/1384)، وجـ 2 (1965/1385).

أبو العباس أحمد بن خلكان:

ـ وفيات الأعيان ـ طبعة محمد محيي الدين عبد الحميد، جـ 2 ـ القاهرة 1948.

أبو العباس أحمد القلقشندي:

ـ نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب ـ طبعة محققة لإبراهيم الأبياري ـ القاهرة 1959.

أبو الفضل عياض:

ـ الإلماع في أصول الرواية والسماع ـ طبعة السيد أحمد صقر ـ القاهرة، تونس (1970/1389).

ـ الشفا في التعريف بحقوق المصطفى، جـ 2 ـ القاهرة بدون تاريخ.

ـ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ـ طبعة أحمد باكير محمود ـ بيروت وطرابلس (ليبيا) (1967/1387)، ثلاثة مجلدات، ومخطوط في العبدلية الصادقية، في المكتبة الوطنية بتونس رقم 6511 (جـ 4). وقد نشر أيضاً في الرباط في 8 أجزاء بتحقيق جماعة من علماء المغرب ما بين 1965/1383 و 1983/1403. ولم نعتمد إلا طبعة أحمد باكير محمود.

أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي:

ـ شذرات الذهب ـ جـ 3 ـ القاهرة 1350.

أبو القاسم خلف بن بشكوال:

ـ الصلة في تاريخ أئمة الأندلس ـ طبعة عزت العطار جـ 1 وجـ 2 ـ القاهرة (1955/1374).

أبو القاسم صاعد:

ـ طبقات الأمم ـ طبعة لويس شيخو ـ بيروت 1902، وترجمة ر. بلاشير ـ باريس 1935.

أبو النصر الفتح بن خاقان:

ـ قلائد العقبان ـ طبعة القاهرة 1320 هـ، وطبعة باريس بدون تاريخ.

أبو النصر عبد الوهاب السبكي:

ـ طبقات الشافعية ـ القاهرة 1324 هـ، ـ ستة مجلدات.

أبو الوفاء علي بن عقيل:
- كتاب الجدل على طريقة الفقهاء - طبعة ج. مقدسي، في نشرة الدراسات الشرقية للمعهد الفرنسي بدمشق جـ 20 سنة 1967 - دمشق 1967 ص 119 - 206.

أبو الوليد الجد بن رشد:
- نوازل، مخطوطان بالمكتبة الوطنية - مدريد رقم 4881 مجموع، الأوراق من 157 ب إلى 253 أ، والمكتبة الوطنية بباريس رقم 1072. وقد نشرت بيروت بتحقيق المختار بن الطاهر التليلي في ثلاثة أسفار سنة 1987/1407 وبعنوان: فتاوى ابن رشد. وقد اعتمد ثلاث نسخ، الباريسية المذكورة أعلاه ثم ثانية تونسية وأخيراً ثالثة مغربية.

أبو بكر محمد بن العربي:
- العواصم من القواصم - طبعة عبد الحميد بن باديس - قسنطينة (الجزائر) جـ 1 (1927/1346) - جـ 2 (1928/1347). وقد أعيد طبعه في جزءين بتحقيق عمار الطالبي في الجزائر 1974/1394.

أبو سعيد عبد الكريم السمعاني:
- كتاب الأنساب - مخطوط بمتحف القديس بطرسبرج.

أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي:
- الرسالة - طبعة القاهرة 1312. وقد طبعت أيضاً في القاهرة سنة 1940/1358 بتحقيق أحمد محمد شاكر.
- كتاب الأم - طبعة القاهرة 1321-1325 هـ، - ثلاثة أجزاء في سبعة مجلدات.

أبو عبد الله ياقوت الحموي:
- معجم البلدان - القاهرة (1906/1323)، - ثمانية مجلدات.

أبو نصر علي بن ماكولا:
- الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف من الأسماء والكنى والأنساب - طبعة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليمني - حيدر أباد 1962 - 1965 أربعة مجلدات.

إحسان عباس:
- تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة - بيروت 1960.

إحكام:
ـ أنظر الباجي (سليمان).

الإحكام:
أنظر ابن حزم.

أحمد بن تيمية:
ـ منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية ـ طبعة محمد رشاد سالم ـ ظهر جزءان منها فقط، جـ 1، القاهرة (1962/1382)، وجـ 2 القاهرة 1384 ,1964 والطبعة الأولى كاملة قاهرية أيضاً، لم نرجع إليها.
ـ نقض مراتب الإجماع ـ طبعة على هامش (مراتب الإجماع) لابن حزم ـ القاهرة 1357 هـ.

أحمد بن حنبل:
ـ المسند ـ طبعة أحمد محمد شاكر ـ القاهرة 1948-1950 ـ خمسة عشر مجلداً, وآخر ما وصلنا هو المجلد 22/21 بتاريخ 1985/1405.

أحمد بن مضاء القرطبي:
ـ كتاب الرد على النحاة ـ طبعة شوقي ضيف ـ القاهرة (1947/1366).

إسماعيل البخاري:
ـ صحيح البخاري، ليدن جـ 4-1908، وطبعة القاهرة، تسعة أجزاء في ثلاثة مجلدات، مطابع الشعب، بدون تاريخ.

الإشارات:
ـ أنظر الباجي (سليمان).

أصول:
ـ أنظر علي حسب الله.
ـ أنظر محمد أبو زهرة.

الإعراب:
ـ أنظر ابن حزم.

الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين:
- النص والاجتهاد - الطبعة الثانية - بيروت (1960/1380)، مع مدخل للسيد محمد تقي الحكيم.

البحر:
- أنظر الزركشي. (بدر الدين محمد بن عبد الله).

بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي:
- البحر المحيط: مخطوط المكتبة الوطنية بباريس رقم 811.

برهان الدين إبراهيم بن فرحون:
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب - طبعة القاهرة 1351. وقد نشر مرّة ثانية بالقاهرة في جزءين بتحقيق محمد الأحمدي أبو النور في 1974/1394. ولم نعتمد إلّا الطبعة الأولى.

تفسير:
- أنظر محمد رشيد رضا.

التقريب:
- أنظر ابن حزم.

خير الدين الزركلي:
- الأعلام - القاهرة (1373/1954-1959) - عشرة مجلدات.

دفاع:
- أنظر علال الفاسي.

ديباج:
- أنظر ابن فرحون.

رسالة:
- أنظر الباجي (سليمان).

رشيد رضا: أنظر محمد رشيد رضا.

زكريا إبراهيم:
- ابن حزم الأندلسي، المفكر الظاهري الموسوعي - القاهرة 1966.

بابا (أحمد)
- نيل الابتهاج - طبع على هامش الديباج المذهب لابن فرحون، ط. القاهرة 1351 هـ.

(الباجي) سليمان:
- إحكام الفصول في أحكام الأصول - مخطوط الأسكوريال رقم 1156، ولم يذكره هـ. دير مبرق ولبفي بروفنسال في فهرسهما، جـ 3 Théologie - باريس 1928، وانظر مخطوطة القرويين رقم 1392 من قائمة أ. بال؛ وإذا كانت المخطوطة الأولى ينقصها بعض الورقات من آخرها فإن الثانية تبدو كاملة، ولكن لم يكن من الممكن الرجوع إليها، وهو أمر لم يضايق الأجزاء التي تتصل بهذا العمل مباشرة. نشر بتحقيق عبد المجيد تركي بالاعتماد على النسخة الإسبانية وعلى نسختي المغرب في بيروت سنة 1986/1407.
- الإشارات - الطبعة الثالثة - تونس 1351، على هامش حاشية الشيخ الهدا السوسي، على تفسير الشيخ الحطّاب لورقات الجويني، أيضاً على الهامش، ولكن فوق التفسير المذكور.
- المنهاج في ترتيب الحجاج - مخطوط في المكتبة الأحمدية بتونس رقم 5207 نشر بباريس في 1978 بتحقيق عبد المنجيد تركي. وقد أعيد نشره في بيروت سنة 1987.
- رسالة في الحدود، نشر جودت هلال في مجلة معهد الدراسات الإسلامية (المصري) بمدريد (وبدون (المصري) بدءاً من المجلد الخامس 1957) مدريد، فصلة 2، رقم 1 - (1954/13732) ص 1-37.
- البحر، أنظر الزركشي:

الشاطبي: أنظر أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي.

الشفاء:
- أنظر عياض.

شمس الدين محمد الذهبي:
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال (رجال الحديث) القاهرة 1325 هـ - الطبعة الأولى في ثلاثة أجزاء.
- تذكرة الحفاظ - الطبعة الثالثة، حيدر أباد (1957/1376).

شهاب الدين أحمد المقري:
- أزهار الرياض في أخبار عياض - جـ 3 القاهرة (1942/1361).
- نفح الطيب - طبعة محمد محيي الدين عبد الحميد - جـ 2 - القاهرة (1949/1367).
الشيرازي: أنظر أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي.

صبحي محمصاني:
- فلسفة التشريع في الإسلام - بيروت (1961/1380)، الطبعة الثالثة.

الطاهر بن عاشور:
- مقاصد الشريعة الإسلامية - تونس 1366 هـ.

طه الحاجري:
- ابن حزم، صورة أندلسية، طبعة القاهرة - بدون تاريخ.

عبد الرحمن بن خلدون:
- المقدمة - طبعة القاهرة - بدون تاريخ - بيروت 1900، الطبعة الثالثة بيروت 1967.

عبد القادر بن أبي الوفاء الحنفي:
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية - الطبعة الأولى - حيدر أباد - الدكن 1332 هـ.

عبد الله بن أبي زيد القيرواني:
- الرسالة - نص عربي محقق ومترجم بواسطة ليون برشي - الجزائر 1952.

عبد المجيد تركي:
- إحكام الفصول أنظر الباجي (سليمان).
- شرح اللمع: أنظر الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم).
- كتاب عدد ما لكل واحد من الصحابة من الحديث - حوليات الجامعة التونسية - فصلة 3 - ص 47-69 تونس 1966.
- كتاب المعونة في الجدل: أنظر الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم).
- المنهاج في ترتيب الحجاج: أنظر الباجي (سليمان).

عبد الوهاب خلاف:
- مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه - القاهرة 1955.

علال الفاسي:
ـ دفاع عن الشريعة ـ الرباط 1966.
ـ مقاصد الشريعة الإسلامية، الدار البيضاء (1963/1382).
ـ النقد الذاتي، بيروت ـ القاهرة ـ بغداد ـ 1966.

علي بن بسام:
ـ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ـ 1/1 ـ القاهرة (1939/1358).

علي بن سينا:
ـ الشفاء ـ المنطق جـ 4، والقياس ـ نص محقق ومنشور بواسطة سعيد زايد، ومقدمة لإبراهيم مدكور ـ القاهرة (1964/1384).

علي أبو الحسن بن سعيد:
ـ المغرب في حلى المغرب ـ طبعة شوقي ضيف جـ 1 القاهرة 1953.

علي حسب الله:
ـ أصول التشريع الإسلامي ـ الطبعة الثالثة ـ القاهرة (1964/1383).

علي عبد الرزاق:
ـ الإجماع في الشريعة الإسلامية ـ القاهرة (1947/1366).

عماد الدين إسماعيل بن كثير:
ـ البداية والنهاية في التاريخ ـ جـ 11 ـ القاهرة (1929/1348).

عمر رضا كحالة:
ـ معجم المؤلفين ـ دمشق (1376 - 1957/1381 - 1961) ـ خمسة عشر مجلداً.

عياض: أنظر أبو الفضل عياض.

الغزالي: أنظر محمد الغزالي.

فتحي عثمان:
ـ الفكر الإسلامي والتطور ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.

الفكر:
ـ أنظر فتحي عثمان.

فلسفة:
ـ أنظر صبحي محمصاني.

فنسنك (أ. ج.):
ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي. ليدن جـ (1936/1)، وجـ (1955/3)، وجـ (1962/4)، وجـ (1969/7) وهو استمرار أنجزه برفمان.

فؤاد السيد:
ـ فهرس المخطوطات المصوّرة ـ معهد المخطوطات ـ جامعة الدول العربية ـ القاهرة 1954.

قسطنطين زريق:
ـ نحن والتاريخ ـ بيروت 1963 ـ الطبعة الثانية.

مالك بن أنس:
ـ الموطأ ـ جزءان ـ القاهرة (1951/1370).

المحلى:
ـ أنظر ابن حزم.

محمد بن الأبار:
ـ الحلة السيراء ـ طبعة حسين مؤنس ـ القاهرة 1963، جـ 2.
ـ التكملة لكتاب الصلة ـ الجزء الأول مفقود من طبعة كوديرا مدريد (1886 - 1889)، طبعة أ. بال ومحمد بن شنب ـ الجزائر (1919/1337)، وطبعة القاهرة جـ 1 (1375/1955)، وجـ 2 (1375/1956).

محمد أبو زهرة:
ـ ابن حزم ـ القاهرة 1954 ـ الطبعة الثانية.
ـ أصول الفقه ـ القاهرة (1957/1377).

محمد الحميدي:
ـ جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس ـ طبعة محمد بن تاويت الطنجي ـ القاهرة (1952/1372).

محمد الخضر حسين:
ـ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان ـ دمشق (1971/1391).

محمد رشيد رضا:
ـ الخلافة والإمامة العظمى ـ القاهرة 1341 هـ.
ـ رسالة يسر الإسلام، وأصول التشريع العام ـ القاهرة 1938.
ـ تفسير المنار جـ 7 ـ القاهرة 1367 هـ.
ـ الوحي المحمدي ـ القاهرة 1933.

محمد الغزالي (حجة الإسلام):
ـ المنقذ من الضلال، طبعة ف. جبر، مع ترجمة ومدخل وتعليقات، بيروت 1959.
ـ المستصفى من علم الأصول، جزءان في مجلدين ـ القاهرة (1937/1356).

محمد الفاضل بن عاشور:
ـ نسخة فريدة من كتاب مجهول ـ في المجلة الزيتونية جـ 1 ـ فصلة 8، جمادى الثاني 1371/ مارس 1952 ص 23-30، وجـ 3 فصلة 8، رجب 1372/ إبريل 1953 ـ ص 108-112.

محمد فؤاد عبد الباقي:
ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ـ مطابع الشعب ـ القاهرة 1378.

محمد مخلوف:
ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ـ القاهرة 1350 هـ.

مدارك:
ـ أنظر أبو الفضل عياض.

مراتب:
ـ أنظر ابن حزم.

مصادر:
ـ أنظر عبد الوهاب خلاف.

ـ مصطفى حاجي خليفة:
ـ كشف الظنون، استنبول، جـ 1 (1360/1941)، جـ 2 - 1943.

مصطفى صادق الرافعي: ـ تحت راية القرآن ـ القاهرة 1953.

معجم:
ـ أنظر فنسنك (أ. ج.).

مفتاح:
ـ أنظر محمد فؤاد عبد الباقي.

مقاصد:
ـ أنظر ابن عاشور (الطاهر).
ـ أنظر علال الفاسي.

المنهاج:
ـ أنظر الباجي (سليمان).

الموافقات:
ـ أنظر الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم).

ندى توميش:
ـ كتاب الأخلاق والسير لابن حزم الأندلسي ـ بيروت 1961.

نيل:
ـ أنظر بابا (أحمد).

الوصول:
ـ أنظر الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم).

يوسف إيليان سركيس:
ـ معجم المطبوعات العربية والمعربة، منذ البداية حتى سنة (1919/1339) ـ القاهرة 1928.

المراجع الأجنبية

ALLARD (Michel). Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al - Achᶜari et de ses premiers grands disciples. Beyrouth 1965.

ARENDONK (C. Van). Art. Ibn Hazm dans E. I. (1).

Arkoun (Moh). Introduction à la pensée islamique classique. Dans cahiers d'Histoire Mondiale. Neuchatel - Switzerland, XI/ 4 - 1969, pp. 577 - 614.

ARNALDEZ (Roger). Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane, Paris 1956.

La Raison et l'identification de la Vérité selon Ibn Hazm de Cordoue. Dans Mélanges Louis Massignon, t. I Damas 1956, pp. 111 - 121.

L'art de la polémique. Voir Turki (Abdel Magid).

ASÍN PALACIOS (Miguel). Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas. Publicacion de la Real Academia de la Historia. Madrid, 5 tomes, 1927 a 1932.

Obras escogidas. Madrid, t. I, 1946, t. II - III, 1968.

BAKIR (Ahmad). Histoire de l'Ecole malikite en Orient jusqu'à la fin du Moyen Age. Tunis 1962.

BEL (Alfred). Catalogue des manuscrits de Qarawîyîn. Fès 1918.

BERNARD - BALADI (Marie). L'accord unanime de la Commnunauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam. Paris 1970.

Art. Idjmâᶜ, Dans E. I. (2). L'ijmâᶜ, critère de validité juridique. In Normes et Valeurs dans l'Islam Contemporain. Paris 1966.

BROCKELMANN (Carl). Geschiste der Arabischen Litteratur. G. I. Leiden 1943. S. I. Leiden 1937.

BRUNSCHVIG (Robert). Corps certain et chose de genre dans l'obliga-

tion en droit musulmans. Dans Studia Islamica, fasc. XXIX. Paris 1969, pp. 83 - 102.
Encore sur la doctrine du Mahdi Ibn Tûmart. Folia Orientalia, t. XII. Rome 1970, pp. 33 - 40.
Jâmi[c] mâni[c]. Documents et Notules dans Arabica, t. IX, fas. I. Paris 1962, pp. 74 - 76.
Mu'tazilisme et optimum (al - aslah). In Studia Islamica, fasc. XXXIX. Paris 1974, pp. 5 - 23.
Polémiques médiévales autour du rite de Mâlik. Dans Al - Andalus, vol. XV, fasc. 2, pp. 378 - 413, Madrid 1950.
Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens juristes de l'Islam: Ibn Hazm, Gazâlî. Ibn Taimiyya. Dans les actes du Convengno Internazionale (5 - 15 Aprile 1969, Tema: Oriente e Occidente Nel Medioveo: Filosofia e science), secunda seduta. Roma 1971, pp. 185 - 209.
Sur la doctrine du Mahdî Ibn Tûmart. Dans Arabica, t. II, fasc. 2, pp. 137 - 48. Paris 1955.
Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d'après al - Gazâlî, Dans Studia Islamica, fasc. XXXIV, pp. 57 - 88. Paris 1971.
Variations sur le thème du doute dans le fiqh. Etudes Orientales offertes à Lévi Della Vida, vol. I. Rome 1956, pp. 61 - 82.
CHEHATA (Ch). Voir Šihâta (S).
CLASSICISME. Voir J. Schacht.
E. I. Encyclopédie de l'Islam. Iè édit. (1), 2è edit. (2).
ESQUISSE. Voir J. Schacht.
ESSAI. Voir H. Laoust.
GOICHON (A. M.). Le lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ (Avicenne). Paris 1938.
GOLDZIHER (I.). Art. Fiqh dans E. I. (1 - 2).
Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades. Texte arabe accompagné de notices biographiques et d'une introduction d'I. Goldziher, Introd., pp. 1 à 102. Alger 1903.
Die Zahiriten. Leipzig 1884.
GONZÁLES PALENCIA (A.), Historia de la literatura arábigo - española. Trad. H. Monès. Caire 1955.
GRAMMAIRE. Voir R. Arnaldez.
Hourani (G.). The Basis of authority of consensus in sunnite Islam. Dans Studia Islamica, fasc. XXI, 1964, pp. 13 - 60.

Idris (H. R.). Essai sur la diffusion de L'ach^{c}arisme en Ifriqiya. Dans les Cahiers de Tunisie, 1953/2. Tunis.

Juynboll (Th. W.). Art. E. I. (I) Istishâb, Istihsân et Istislâh.

LAOUST (Henri). Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Takî - D - Dîn Ahmad b. Taimiyya. Caire 1939.

Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqî - D - Dîn Ahmad b. Taimiyya. Caire 1939.

Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658 -784/1260 - 1382). Dans Revue des Etudes Islamiques, 1960. t, XXVIII, cahier 1, pp. 1- 71.

La Politique de Gazâlî. Paris 1970.

Les Schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane. Paris 1965.

LECOMTE (Gérard). Le Traité des divergences du hadit d'Ibn Qutayba. Traduction annotée de Kitâb ta'wîl muhtalif al - hadît. Damas 1962.

LEVI - PROVENÇAL (Evariste). A propos de l'ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue. In Donum Natalicium H. S. Nyberg, obtatum 1954, pp. 75 - 83.

Histoire de l'Espagne musulmane. Paris, t. I, 1950. t. III, 1953.

En collaboration avec DEREMBOURG (Hartwig). Les manuscrits arabes de l'Escurial, t. III, Théologie. Paris 1928.

LINANT de BELLEFONDS (Y.). Ibn Hazm et le zahirisme juridique. Dans Revue Algérienne, revue de la Faculté de Droit d'Alger, 1960, n. 1, pp. 1 - 43.

MACDONALD (D. B.). Art. idjmâ^{c}dans E. I. (1).

MAKDISI (George). Ibn ^{c}Aqîl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIè siècle (Vè siècle de l'Hégire). Damas 1963.

Istihsân, materials for the study of islamic legal thought dans Arabic and Islamic Studies in honor of Hamilton A. R. Gibb, pp. 446 - 479, Leiden 1965.

Le livre de la dialectique d'Ibn ^{c}Aqîl (K. al - Jadal ^{c}alâ tarîqat al fuqahâ$^{\circ}$). Dans le Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas, t. XX, an. 1967. Damas 1967, pp. 119 - 206.

MAKKI (Mahmûd ^{c}Alî). Ensayo sobre las aportaciones orientales en la Espana musulmana. Dans R. I. E. E. I. Madrid, vol. IX/X, 1961 - 62, pp. 65 à 231, vol. XI/XII, 1963 - 64, pp. 7 - 140.

Al - tachayyu^{c} fi - l - Andalus. Dans R. I. E. E. I. Madrid 1954, vol. II/1 - 2, pp. 93 - 149.

Rapport sur les manuscrits du Maroc, dans R. I. E. E. I., Madrid, vol. IX/X, 1961 - 2, pp. 444 - 58.

MASSIGNON (Louis). Art. Hallâj. Dans E. I. (1).

La Passion d'al - Hallâj. T. I. Paris 1922.

MIFTÂH. Voir ᶜAbd al - Bâqî.

MINHÂJ (al -). Voir A. M. Turki.

MONES (Husayn). Le rôle des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin de Califat. Dans Studia Islamica, fasc. XX, pp. 46 - 88. Paris 1964.

MONTESQUIEU (Charles de). De l'Esprit des lois. Teste établi et présenté par J. B. de la Gressaye. Paris 1950 - 61, 4 vol.

PELLAT (Charles). Ibn Hazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne Musulmane. Dans Al - Andalus, vol. XIX/1. Madrid 1954.

Note sur l'Espagne musulmane et al-Jâhiz. Dans Al-Andalus, vol. XXI, fasc. I, pp. 277 - 84. Madrid 1956.

PÉRÈS (Henri). La Poésie andalouse en arabe classique au XIè siècle. 2è édit. Paris 1953.

PESLE (Octave). Les fondements du droit musulman. Casablanca s. d.

POESIE (LA). Voir H. Pérès.

POLEMIQUES. Voir R. Brunschvig.

POLITIQUE (LA). Voir H. Laoust.

QUATREMERE (E.). Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Imperiale. T. XXI. Paris, 1968.

RONDOT (Pierre). L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui. T. II. Paris 1960.

ŠIHÂTA (Šafîq). Logique juridique et droit musulman. Dans Studia Islamica, fasc. XXIII, pp. 5 - 25. Paris 1965.

SCHACHT (Joseph). Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam. Dans Classisisme et Déclin culturel dans l'Histoire de l'Islam. Paris 1957.

Art. Dâwûd b. ᶜAli b. Khalaf dans E. I. (2).

Esquisse d'une hitoire du droit musulman. Trad. J. et F. Arin. Paris 1953.

Art. Fiqh. Dans E. I. (2). Voir aussi I. Goldziher.

Art. Shaᶜrânî. Dans E. I. (1).

Art. Usûl al - fiqh. Dans E. I. (1).

SEZGIN (Fuat). Geschichte des arabischen Schrifttums. Band I. Leiden 1967.

SLANE (Baron de). Catalogue de la Bibliothèque Nationale de Paris. Paris 1885 - 95.

Statut Personnel. Textes en vigueur au Liban rassemblés et traduits par Mâhir Mahmasânî et Ibtisâm Masarra, Documents Huvelin 1 de la Faculté de Droit et des Sciences Economiques de Beyrouth. Beyrouth 1970.

STROTHMANN (R.). Art. Zahiriyya, dans E. I. (1).

TURKI (Abdel Magid). L'Art de la polémique. Edit. critique d'al - Minhâj de Bâjî al - andalusî, Introd. Paris. 1978.

La cuture arabo - musulmane et la Péninsule Ibérique (réflexions préliminaires). Dans la Revue Tunisienne de Sciences Sociales, No. 4. Tunis 1965, pp. 67 - 88.

K. [c]Adad mâ li - kull wâhid min al - sahâba min al - hadît dans Hawliyyât al - Gâmi[c] a al - tûnisiyya, fasc. III, pp. 47 - 69, Tunis 1966.

La lettre du «Moine de France» à al - Muqtadir bi - llah Roi de Saragosse et la réponse d'al - Bâjî, faqîh andalou. Dans Al - Andalus, fasc. XXXI/1 - 2, pp. 73 - 153. Madrid 1966.

La notion d'ijmâ[c] et son importance dans la pensée arabe contemporaine. Dans la Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes (I. B. L. A.) N°. 110. Tunis 1965/2.

Situation du «Tributaire» qui insulte L'Islam, au regard de la loi et de la jurisprudence musulmane. Dans Studia Islamica, fasc. XXX, pp. 39 - 72.

La vénération pour Malik et la physionomie du malikisme andalou. Dans Studia Islamica, fasc. XXXIII, pp. 41 - 65. Paris 1971.

VAJDA (George). Etudes sur Qirqisânî. Dans Revue des Etudes Juives, Historica Judaica, 4é série, t. II (CXXII) fasc. 1 - 2, janv - juin, 1963. Paris.

ZAHIRITEN. Voir I. Goldziher.

فهرس الموضوعات



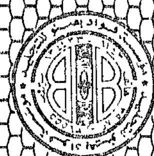
دار الغرب الإسلامي
بيروت - لبنان
لصاحبها: الحبيب اللمسي

شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء، بناية الأسود
تلفون البناية: 340131/2 تلفون مباشر: 350331 ص. ب. 5787-113 بيروت، لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P.:113-5787 Beyrouth, LIBAN

الرقم: 1986/2/3000/81
الطبعة الثانية: 1994/1/2000/81

التنضيد: كومبيوتايب

الطبعة الثانية: دار صادر



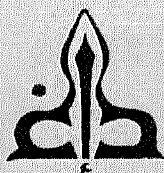
ABDEL-MAGĪD TURKI

POLEMIQUES ENTRE IBN HAZM ET BAGI

sur les principes de la loi musulmane
Essai sur le Littéralisme Zahirite et la Finalité Malikite

Traduit, établit et annoté par
ABDEL ṢABŪR SHAHĪN

Revisé par
M. ABDEL HALĪM MAHMOUD



DAR AL GHARB AL ISLAMI